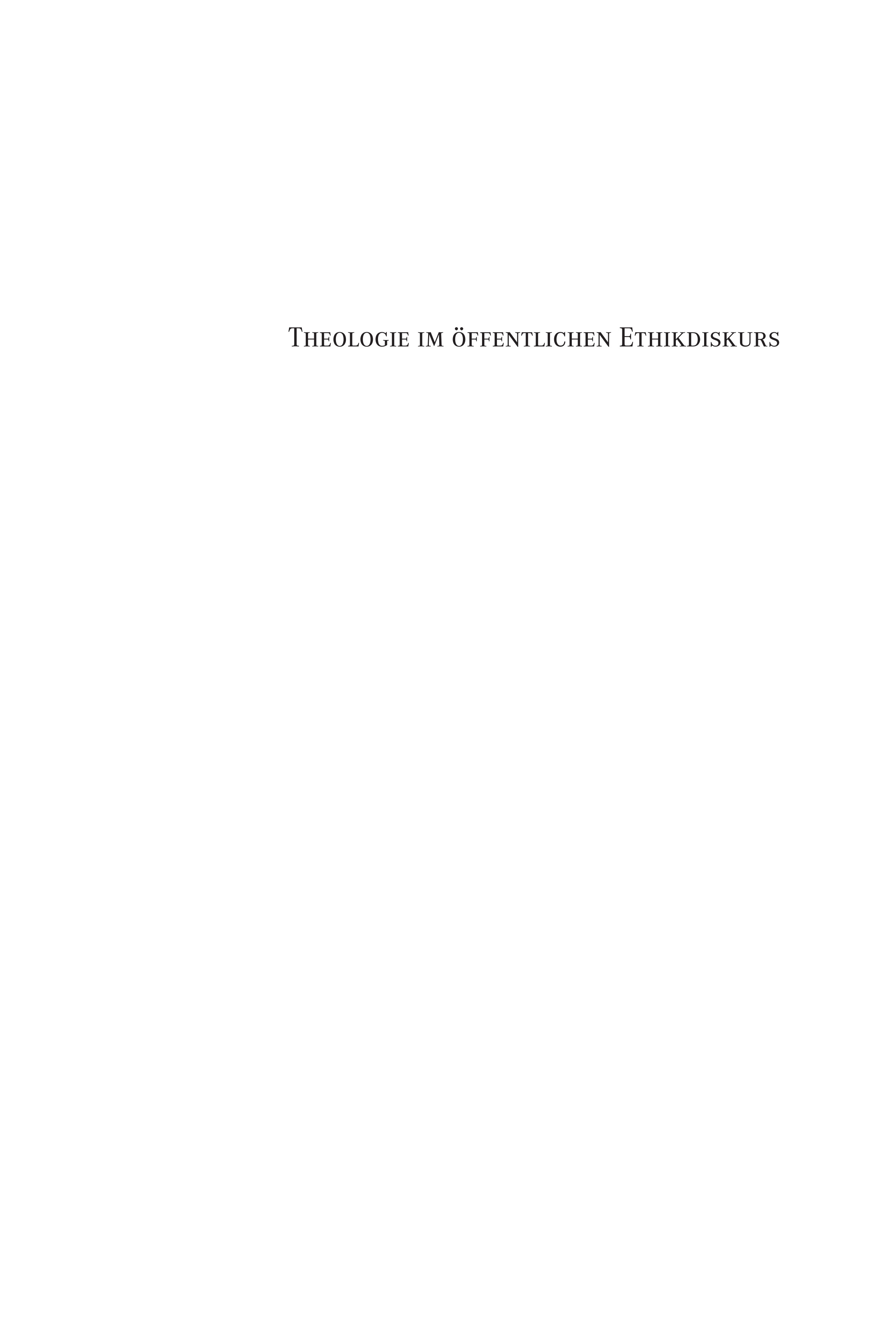
Christine Schliesser

Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs

Studien zur Rolle der Theologie in den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz



Öffentliche Theologie



Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs

Öffentliche Theologie

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm, Wolfgang Huber und Torsten Meireis

Band 37

Christine Schliesser

Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs

Studien zur Rolle der Theologie in den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz





Christine Schliesser, Dr. theol., Jahrgang 1977, studierte Evangelische Theologie und Englisch in Tübingen und Pasadena (USA) und ist Privatdozentin für Systematische Theologie an der Universität Zürich. Sie ist wissenschaftliche Koordinatorin der Interfakultären Forschungskooperation »Religious Conflicts and Coping Strategies« an der Universität Bern, Research Fellow am Chair for Historical Trauma and Transformation an der Universität Stellenbosch (Südafrika), Vorstandsmitglied der Internationalen Dietrich Bonhoeffer-Gesellschaft, deutschsprachige Sektion, und Mitglied des Berlin Institute for Public Theology.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über https://portal.dnb.de abrufbar.

Edited in Germany

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Matthias Müller, Berlin
Druck: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Print-ISBN 978-3-374-05885-3
PDF-ISBN 978-3-374-06582-0
https://doi.org/10.5167/uzh-168983
www.eva-leipzig.de



Für Benny

Vorwort

Die Rolle(n) der Theologie in der Öffentlichkeit einer pluralistischen Gesellschaft adäquat zu bestimmen, gehört zu den Kernaufgaben gegenwärtiger Theologie. Damit sind sowohl deskriptive wie normative Aufgaben verbunden. Beiden wird hier im Blick auf eine ganz spezifische Öffentlichkeit, nämlich die des institutionalisierten Ethikdiskurses, nachgegangen. Auf grundlegende Überlegungen zu vier paradigmatischen theologischen Entwürfen zur Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit folgt eine empirische Analyse der gegenwärtigen Rolle(n) der Theologie am Beispiel der nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz. Mit Hilfe von zwölf qualitativen Interviews konnten so aktuelle, authentische und in ihrer Weise einzigartige Erkenntnisse gewonnen werden. Aus den Analysen geht die Öffentliche Theologie als der produktivste Entwurf hervor, dem im letzten Teil eine christologische Zuspitzung und Kontur verliehen wird.

Mit diesem Band liegt meine Habilitationsschrift in gekürzter und leicht überarbeiteter Fassung vor. Sie wurde im Herbstsemester 2017/2018 von der theologischen Fakultät der Universität Zürich angenommen. Herzlich danken möchte ich dabei vor allem Prof. Dr. Markus Huppenbauer, der nicht nur das Erstgutachten erstellt, sondern mich auch am Ethik-Zentrum der Universität Zürich in vielfacher Weise unterstützt hat. Prof. Dr. Torsten Meireis, Humboldt-Universität zu Berlin, danke ich für das instruktive Zweitgutachten.

Viele Kolleginnen und Freunde haben mit ihren Anregungen und ihrer Kritik zum Gelingen der Arbeit beigetragen. Von Prof. Dr. Eilert Herms, Eberhard Karls Universität Tübingen, stammen die ersten Impulse zur Beschäftigung mit dieser Thematik. Auch hat meine Arbeit vom Zürcher Oberseminar von Prof. Dr. Johannes Fischer profitiert. Dank gilt insbesondere auch den Interviewpartnerinnen und Interviewpartnern, die sich auf meine Fragen einließen und diese Studie durch ihren Erfahrungsschatz und ihre Praxisnähe bereichert haben. Insbesondere Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Wolfgang Huber danke ich dabei für den weiterführenden Austausch und seine hilfreichen, auch in der Kritik stets wertschätzenden Anmerkungen.

Großzügig unterstützt wurde die Arbeit an der Studie durch ein Post-Doc-Stipendium (»Forschungskredit«) der Universität Zürich sowie durch den Universitären Forschungsschwerpunkt Ethik (UFSPE) am Zürcher Ethik-Zentrum. Mein besonderer Dank am Ethik-Zentrum gilt Jana Holeckova, deren praktische Hilfe meine Arbeit sehr erleichterte. Matthias Müller in Berlin danke ich für die

sorgfältige und rasche Redaktionsarbeit. Den Herausgebern der Reihe »Öffentliche Theologie«, Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Wolfgang Huber und Prof. Dr. Torsten Meireis, danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe. Auch danke ich der Evangelischen Verlagsanstalt, insbesondere Dr. Annette Weidhas, für ihre engagierte und freundliche Begleitung des gesamten Publikationsprozesses. Die Open-Access-Publikation erfolgte mit finanzieller Unterstützung durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF), für die ich herzlich danke.

Umfangreiche Projekte wie Habilitationsschriften beanspruchen ihren Sitz im Leben, auch im Leben der Ausführenden. Der größte Dank gebührt daher meinen Kindern Naemi Joy, Chira Jael und Noel Benjamin und meinem Mann Benjamin dafür, dass sie mich nicht nur jahrelang mit diesem Projekt geteilt, sondern mich mit Liebe, Verständnis und Geduld begleitet und ermutigt haben.

Niederwenigen, im Oktober 2018 Christine Schliesser

Inhalt

Abkürzungen

Bibliographische Abkürzungen folgen Siegfried M. Schwertner, IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin ³2014. Außerdem werden folgende Abkürzungen verwendet:

BAFU	Bundesamt für Umwelt
BAG	Bundesamt für Gesundheit
BGBl.	Bundesgesetzblatt
DBK	Deutsche Bischofskonferenz
DER	Deutscher Ethikrat
DFG	Deutsche Forschungsgemeinschaft
EKAH	Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EthRG	Ethikratgesetz
FMedG	Fortpflanzungsmedizingesetz
GG	Grundgesetz
GTG	Bundesgesetz über die Gentechnik im Außerhumanbereich/Gentechnikgesetz
KEK	Klinisches Ethik-Komitee
NGO	Non-Governmental Organization/Nichtregierungsorganisation
NEK	Nationale Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin
NER	Nationaler Ethikrat
RVOV	Regierungs- und Verwaltungsorganisationsverordnung
SAMW	Schweizerische Akademie der medizinischen Wissenschaften
SEK	Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund
StZG	Stammzellgesetz
UVEK	Departement für Umwelt, Verkehr, Energie und Kommunikation
VNEK	Verordnung über die nationale Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin
ZEK	Zentrale Ethische Kommission
ZES	Zentrale Ethikkommission für Fragen der Stammzellenforschung am Robert-Koch-Institut

1 Einführung

1.1 Problemstellung: John Rawls als »Dreh- und Angelpunkt der ganzen Debatte«[1]

»Religion in bioethischen Diskursen ist prima facie rechtsstaatlich bedenklich.«[2] Wer dieser Einschätzung aus juristischer Perspektive nicht zustimmt, nach der Religion bzw. Theologie als wissenschaftlicher Reflexion über Religion im öffentlichen Ethikdiskurs[3] zumindest mit großer Skepsis zu begegnen ist, muss fragen: Welche Rolle spielt dann die Theologie im gegenwärtigen öffentlichen Ethikdiskurs? Welche Rolle kann sie spielen? Welche Rolle soll sie spielen – und welche nicht?

Diese Fragen sind vor dem Hintergrund einer breiteren Debatte um die Zuordnung von Religion[4] und Politik bzw. Öffentlichkeit zu sehen, die in den letzten Jahrzehnten insbesondere mit dem Namen John Rawls verbunden war. »Der amerikanische Philosoph John Rawls, der ohne Übertreibung als der Dreh- und

---

[1] Heinrich Bedford-Strohm, Politik und Religion. Öffentliche Theologie, VF 54 (2009), 42–55, 49.

[2] Bijan Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion. Juristische Perspektiven. Zum Einfluss der Religion in bioethischen Beratungsgremien, in: Friedemann Voigt (Hg.), Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin 2010, 31–64, 59.

[3] Fateh-Moghadam nimmt zwar explizit Bezug auf »*bio*ethische« Diskurse, aus der die Religion herauszuhalten sei. Doch weist Denis Müller zu Recht auf das umfassende bioethische Paradigma hin, das sich auf nahezu alle Felder der öffentlichen Ethik ausdehne. Denis Müller, Begleitung und Widerspruch. Die neue Rolle der Theologen und Theologinnen in den Ethikkommissionen, ZEE 45 (2001), 285–301, 285.

[4] Ein Grundproblem im Blick auf Religion stellt die Schwierigkeit dar, diese zu definieren. Vicki-Ann Ware, Anthony Ware und Metthew Clarke weisen darauf hin, dass »no universally accepted definition of religion or faith exists.« Vicki-Ann Ware/Anthony Ware/Metthew Clarke, Domains of Faith Impact. How »Faith« Is Perceived to Shape Faith-Based International Development Organisations, Development in Practice 26 (2016), 321–333, 324. Die vorliegende Studie macht sich daher einen konstruktivistischen Ansatz zu eigen und folgt mit Richard Friedli und Owen Frazer einem pragmatischen Religionsverständnis: »the areas and practices that should be understood as ›religion‹ are simply the ones described as ›religious‹ by interlocutors and communities.« Owen Frazer/Richard Friedli, Approaching Religion in Conflict Transformation. Concepts, Cases and Practical Implications, Zürich 2015, 9.

Angelpunkt der ganzen Debatte angesehen werden kann«,[5] hat insbesondere mit seiner Forderung nach einer Selbstbeschränkung religiöser Argumente in der Öffentlichkeit und Politik die Diskussion um die Zulässigkeit religiöser Überzeugungen im öffentlichen Diskurs nachhaltig geprägt.

Auch wenn diese Arbeit keine direkte Auseinandersetzung mit Rawls darstellt – das ist an anderen Stellen bereits ausführlich geschehen[6] – bildet das Rawls'sche Verständnis des politischen Liberalismus die Folie, vor deren Hintergrund sich nach wie vor ein Großteil der gegenwärtigen Diskussion abspielt. Auch die hier untersuchte Fragestellung nach der Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs, wie sie sich exemplarisch in den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz – dem Deutschen Ethikrat (DER), der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich (EKAH) und der Schweizer Nationalen Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin (NEK) – abzeichnet, ist vor diesem Hintergrund zu sehen. Es erscheint daher hilfreich, sich hier noch einmal kurz die Aspekte der Rawls'schen Konzeption, wie sie für unsere Fragestellungen relevant sind, zu vergegenwärtigen.

Ausgangspunkt für Rawls' Konzeption seines politischen Liberalismus ist die Frage, wie »eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl konträre religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen«[7] kann. Rawls spricht damit umfassenden religiösen Lehren ihre Vernünftigkeit nicht prinzipiell ab, auch gesteht er die Möglichkeit vernünftiger Meinungsunterschiede grundsätzlich zu. In solchen Fällen verweist er auf die »Bürden des Urteilens«,[8] die mit dem Gebrauch unsere Vernunft einhergehen.

---

5 Bedford-Strohm, Politik und Religion, 49.

6 Aus evangelischer Perspektive ist hier insbesondere auf Stefan Grotefelds Beitrag hinzuweisen: Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft, Stuttgart 2006. Aus angelsächsischer Perspektive vgl. u. a. Kent Greenawalt, Religious Convictions and Political Choice, New York 1988; ders., Private Consciences and Public Reasons, New York 1995; Nicholas Wolterstorff, The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues, in: Robert Audi/Nicholas Wolterstorff, Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate, Lanham, Md. 1997, 67–120; Christopher J. Eberle, Religious Conviction in Liberal Politics, Cambridge 2002; Jeffrey Stout, Democracy and Tradition, Princeton 2005, insbesondere sein Kapitel »Religious Reasons in Political Argument« (63–91); Ronald F. Thiemann, Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy, Washington, D. C. 1996; Richard Amesbury, Public Reason without Exclusion? Clayton, Rawls, and the Vāda Tradition, PolT 12 (2011), 577–593; ders., Religious Neutrality and the Secular State. The Politics of God's Absence?, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), The Presence and Absence of God. Claremont Studies in the Philosophy of Religion (RPT 42), Tübingen 2009, 201–221; Thomas M. Schmidt, Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft, ZEE 45 (2001), 248–261.

7 John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 1998, 22f.

8 Rawls, Politischer Liberalismus, 127ff.

Im Blick auf religiöse Lehren bringt Rawls seine Zweifel zum Ausdruck, dass die Gründe einer solchen Lehre auf eine Art und Weise gerechtfertigt werden können, die sie für alle einsichtig macht. Nach Stefan Grotefeld ist Rawls daher, was die Vernünftigkeit religiöser Lehren angeht, kein »radikaler«, sondern ein »justifikatorischer Skeptizist«.[9]

Mit Johannes Fischer ist des Weiteren auf die »Unterscheidung zwischen den Bereichen des Öffentlichen und des Nicht-Öffentlichen«[10] zu verweisen, die für Rawls' politischen Liberalismus grundlegend ist. Im Bereich des Öffentlichen sind für Rawls insbesondere grundlegende Gerechtigkeitsfragen, wie sie sich beispielsweise im Blick auf die Verfassung auftun, von Bedeutung. Nicht zuletzt angesichts der Tatsache, dass die dort vereinbarten Grundsätze mit Sanktionen bewehrt seien, müssten sie, so Rawls, von allen betroffenen Bürgerinnen und Bürgern akzeptiert werden können, trotz deren Verschiedenheit bezüglich ihrer religiösen oder philosophischen Lehren. Das entsprechende Legitimationsprinzip des politischen Liberalismus besagt, dass »die Ausübung politischer Macht nur dann angemessen und zu rechtfertigen ist, wenn sie in Übereinstimmung mit einer Verfassung geschieht, von der wir vernünftigerweise erwarten können, dass alle Bürger sie im Lichte der von ihnen bejahten Grundsätze und Ideale anerkennen.«[11] Nun sei es durchaus denkbar, dass die Bürgerinnen und Bürger die Verfassung auch aufgrund der von ihnen vertretenen Lehre anerkennen können. Dies sei dann der Fall, wenn bestimmte Elemente in der Verfassung mit bestimmten Elementen ihrer jeweiligen Lehren übereinstimmen. Doch reiche ein derartiger, ergebnisorientierter »overlapping consensus« nach Rawls nicht aus, sondern es müsse ein begründungsorientierter Konsens angestrebt werden.

An dieser Stelle greift Rawls' Konzept einer öffentlichen Vernunft: Um die Stabilität einer modernen, liberalen und pluralistischen Gesellschaft zu gewährleisten, sei es notwendig, eine von allen akzeptierte Begründungsbasis im Blick auf die Legitimation der gesellschaftlichen Grundstrukturen zu schaffen. Das Rekurrieren auf umfassende religiöse oder weltanschauliche Systeme könne eine solche Basis nicht bieten. Stattdessen sei nach unabhängigen, »freistehenden Argumenten«[12] zu fragen. Nach Fischer ist dies die »Kernthese des Politischen Liberalismus: Im Bereich des Öffentlichen, d. h. da, wo es um die Grundstruktur bzw. Verfassung einer liberalen Gesellschaft geht, der alle Bürgerinnen und Bürger unter Androhung von Sanktionen unterworfen sind, müssen religiöse bzw. weltanschauliche Überzeugungen als Legitimationsgründe ausscheiden.«[13] Die Bürgerinnen und Bürger unterwerfen sich einer Selbstbeschränkung, die nur freistehende Argumente zulasse und damit als regulatives Prinzip fungiere. In

---

9 Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, 187.

10 Johannes Fischer, Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum, ZEE 48 (2004), 247–266, 247.

11 Rawls, Politischer Liberalismus, 317.

12 Rawls, Politischer Liberalismus, 349f.

13 Fischer, Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung, 248.

späteren Veröffentlichungen entschärfte Rawls diese These durch das Einführen eines Vorbehaltes (»proviso«), der besagt, dass umfassende Lehren, darunter auch religiöse Lehren, jederzeit eingebracht werden dürften, doch unter Beachtung folgender Bedingung: »In gebührender Zeit [müssen] öffentliche Begründungen, so wie eine vernünftige politische Konzeption sie liefert, vorgebracht werden, um das zu stützen, was von den umfassenden Lehren gestützt werden soll.«[14]

Doch auch in seiner abgeschwächten Form provozierte Rawls' Forderung einer Selbstbeschränkung religiöser Argumente in der Öffentlichkeit vielfachen Widerspruch. Ohne diese Debatte hier im Einzelnen nachzuzeichnen, seien an dieser Stelle gleichsam stellvertretend einige der besonders relevanten Kritikpunkte erwähnt. So verweisen Nicholas Wolterstorff und Jeffrey Stout auf die mit dieser These einhergehenden Einschränkungen im Blick auf die verfassungsrechtlich garantierte Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit. Wolterstorff fragt kritisch: »[G]iven that it is of the very essence of liberal democracy that citizens enjoy equal freedom in law to live out their lives as they see fit, how can it be compatible with liberal democracy for its citizens to be *morally restrained* from deciding and discussing political issues as they see fit?«[15] Im Blick auf Rawls' Umgang mit der verfassungsrechtlich garantierten Religionsfreiheit konstatiert Stout: »Rawls seems to be saying that while the right to express our religious commitments freely is guaranteed twice over in the Bill of Rights, this is not a right of which we ought make essential use in the center of the political arena, where the most important questions are decided.«[16] Insbesondere im Blick auf die politischen Leistungen religiös motivierter Menschenrechtler wie die Abolitionisten oder Martin Luther King jr. hinterfragt Stout die Plausibilität nicht nur von Rawls' »proviso«, sondern seines gesamten Ansatzes. »The alleged need to satisfy the proviso in such cases suggests to me that something remains seriously wrong with the entire approach Rawls is taking.«[17]

Auch für Ingolf Dalferth ist das von Rawls propagierte regulative Prinzip der Selbstbeschränkung nur begrenzt befolgbar. Als Begründung verweist er auf die problematische Definition dessen, was überhaupt als »religiöser« bzw. »nichtreligiöser« Rechtfertigungsgrund gelte. Es sei nicht plausibel, dass dabei funktionale und nicht inhaltliche Kriterien im Vordergrund stünden. Die Selbstbeschränkung setze, so Dalferth, »eine systematische Unterscheidbarkeit zwischen religiösem bzw. nichtreligiösem Gehalt und nichtreligiösen bzw. religiösen Rechtfertigungsgründen von Überzeugungen voraus, die schon deshalb scheitert, weil etwas ›religiös‹ ist aufgrund seiner Funktion, nicht seines Gehalts, der Gebrauch und nicht der Inhalt einer Überzeugung also darüber ent-

---

[14] Rawls, Politischer Liberalismus, 50. Vgl. auch ders., The Idea of Public Reason Revisited, in: Collected Papers, hg. von Samuel R. Freeman, Cambridge, Mass. 1999, 573–615.

[15] Wolterstorff, Role of Religion, 94.

[16] Stout, Democracy and Tradition, 68.

[17] Stout, Democracy and Tradition, 69.

scheidet, ob etwas eine religiöse oder nichtreligiöse Überzeugung oder Rechtfertigung ist.«[18] Ähnlich argumentiert an anderer Stelle William Cavanaugh, wenn er darauf hinweist, dass es keine allgemein akzeptierte Definition dessen gibt, was als »Religion« verstanden wird.[19]

Auch Christiane Tietz kritisiert Rawls' Position als zu weitgehend. Im Blick auf Rawls' Forderung, nur solche Rechtfertigungsgründe zuzulassen, die sich auf allgemein akzeptable Gründe stützen, gibt sie zu bedenken, dass Rawls hier von der in liberalen, pluralistischen Gesellschaften nicht unzweifelhaften Prämisse ausgeht, es gäbe diese allgemein akzeptierten Überzeugungen tatsächlich. »Er berücksichtigt aber auf alle Fälle nicht ausreichend, dass solche allgemein akzeptierten Überzeugungen in einer pluralistischen Gesellschaft immer wieder erst durch Diskurse erzeugt werden – also nicht als Diskursen vorgängige Größen angesetzt werden dürfen. So wird bei Rawls mehr gefordert, als notwendig ist: Der Religiöse soll nichtreligiöse Gründe finden, die seine politischen Positionen unterstützen und von denen *de facto* bereits alle *überzeugt sind*, anstatt nur zu fordern, die religiös begründeten ethischen Positionen *selbst* so plausibel zu machen, dass auch Menschen mit einer anderen oder mit keiner Religion deren Angemessenheit überprüfen *könnten*. Eine solche Möglichkeit gibt es aber.«[20] Für Tietz ist dies der Ausgangspunkt, ihre eigene Methodik einer Übersetzung religiöser Überzeugungen in säkular verständliche Sprache zu entwickeln, auf die noch ausführlich eingegangen wird.

Eine grundlegende Analyse der Rawls'schen Forderung einer Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Diskurs aus protestantischer Perspektive ist bei Grotefeld zu finden.[21] Seine detaillierte Studie beschäftigt sich insbesondere mit dem Legitimationsargument als dem stärksten Argument für eine solche Verpflichtung. Auch wenn Grotefeld zu dem Ergebnis kommt, dass »es nicht gerechtfertigt wäre, auf religiösen Überzeugungen oder Konzeptionen des guten Lebens beruhende Argumente per se einer Beschränkung zu unterwerfen«, sieht er Bürgerinnen und Bürger in der Pflicht, sich »aus Respekt gegenüber ihren Mitbürgerinnen und Mitbürgern nach Kräften um eine rationale und öffentliche Rechtfertigung [zu] bemühen.«[22]

Die vorliegende Studie versteht sich in doppelter Weise in Anknüpfung an Grotefelds Arbeit. Als *eine* Grenze seiner eigenen Untersuchung weist Grotefeld

---

18 Ingolf U. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 225.

19 William T. Cavanaugh, Sins of Omission. What »Religion and Violence« Arguments Ignore, The Hedgehow Review 6 (2004), 34–50. »The inability to define ›religion‹ has been described as ›almost an article of methodological dogma‹ in the field of religious studies« (ebd., 34f.).

20 Christiane Tietz, ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen, EvTh 72 (2012), 86–100, 93.

21 Grotefeld, Religiöse Überzeugungen.

22 Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, 359.

darauf hin, dass er sich »auf die Diskussion der mit der Fragestellung verbundenen theoretischen Probleme konzentriert hat, während ... die konkrete Praxis politischer Rechtfertigung keiner eingehenden Analyse unterzogen«[23] worden sei. Er verweist auf künftige Untersuchungen, die sich einer »solche[n] Analyse, die zumindest die verschiedenen Kontexte, Akteure und Akte politischer Rechtfertigung zu berücksichtigen hätte«,[24] widmen sollten. Es ist das Anliegen dieser Arbeit, die von Grotefeld benannte Forschungslücke zumindest hinsichtlich eines spezifischen Kontextes schließen zu helfen. Der Kontext, die Akteure und die Akte politischer wie ethischer Rechtfertigung, die im Folgenden untersucht werden, entstammen einer spezifischen Schnittstelle zwischen Politik und Ethik: den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz. An ihnen soll exemplarisch die gegenwärtige Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs untersucht werden, insbesondere im Blick auf ihr Selbstverständnis.

Eine *weitere* Fragestellung, die nach Grotefeld weiterer Diskussionen bedarf, bezieht sich auf die »Möglichkeiten und Grenzen einer öffentlichen Rechtfertigung aus christlicher Perspektive.«[25] Grotefeld selbst untersucht dies insbesondere im Blick auf die Menschenrechte als möglichen Anknüpfungspunkt. Zu Recht stellt er die dabei relevanten Fragestellungen unter den Begriff der »Übersetzung« und weist so die Richtung für weitere Untersuchungen: »Ob und inwieweit es darüber hinaus andere moralische Topoi gibt, die sich in ähnlicher Weise als Anknüpfungspunkte eignen, und wo eine solche Übersetzung an Grenzen stößt, sind Fragen, die mir nicht nur im Hinblick auf die von mir diskutierte Problematik für die theologische Ethik von zentraler Bedeutung zu sein scheinen.«[26] Auch dieser Aspekt wird in dieser Arbeit aufgegriffen, indem ebenfalls von einer »zentralen Bedeutung« der Übersetzungsthematik ausgegangen wird, die hier ausführlich zur Darstellung und Diskussion kommen wird. Die hier nur grob skizzierte, andauernde Diskussion um Rawls' politischen Liberalismus, sein Konzept einer öffentlichen Vernunft und der damit verbundenen Forderung einer Selbstbeschränkung religiöser Argumente im öffentlichen Diskurs bilden daher auf mehrerlei Ebenen den mal mehr, mal weniger sichtbaren Hintergrund dieser Studie.

Wenn nun als größerer Rahmen der vorliegenden Studie die grundsätzliche Zuordnung von Religion bzw. Theologie und Öffentlichkeit ausgewiesen wurde, so liegt der Fokus hier auf einem ganz bestimmten Ausschnitt an Öffentlichkeit, dem öffentlichen Ethikdiskurs. Auch dies ist noch weiter zu präzisieren: Es geht um einen ganz spezifischen öffentlichen Ethikdiskurs, d. h. den institutionalisierten Ethikdiskurs, wie er in den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz stattfindet. Dieser institutionalisierte Ethikdiskurs an der Schnittstelle von Politik und Zivilgesellschaft ist in mehrfachem Sinne »öffentlich«. *Zum*

23 Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, 360.
24 Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, 360.
25 Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, 360.
26 Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, 360.

einen ist er öffentlich, indem er die gesellschaftliche Öffentlichkeit in ihrer Pluralität abbildet und in gewisser Weise repräsentiert. Er ist *zum anderen* öffentlich, weil er sich in einer Wechselwirkung zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit befindet: Einerseits nimmt er Themen aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit auf, andererseits dient er als Diskussionskatalysator für eben diese allgemeine Öffentlichkeit. *Schließlich* ist er darin öffentlich, dass er sich in seinen Publikationen sowie in einigen seiner Veranstaltungen an »die Öffentlichkeit«, d. h. an alle Interessierten richtet. Insbesondere die erste Dimension der Öffentlichkeit ist hier von Bedeutung: die nationalen, pluralistisch zusammengesetzten Ethikgremien als Mikrospiegel der allgemeinen Öffentlichkeit, in der gleichsam paradigmatisch die Rolle der Theologie untersucht werden soll. So gehört es zu den Eigenarten (nicht nur) dieser nationalen Ethikgremien, dass sie in ihrer pluralistischen Verfasstheit der Disziplinen auch Vertreterinnen und Vertreter der Theologie, und im Fall des DER auch der Kirchen, miteinschließen. Die Beteiligung von Repräsentanten aus der Theologie kann, wie beim DER, durch die gesetzlichen Grundlagen vorgesehen sein oder aber, wie im Fall der Schweizer Gremien, auf einer Art Gewohnheitsrecht beruhen. In jedem Fall bietet der begrenzte Umfang und die relative Konstanz dieser Gremien, etwa im Blick auf Mitgliederzahl, Amtsdauer, Aktivitäten und Output, die notwendigen Bedingungen für eine detaillierte und aussagekräftige Studie, die auch einen empirischen Teil mit einschließt.

1.2 Zur Struktur

Diese Studie gliedert sich in folgende vier Hauptteile: Nach einem *ersten*, einführenden Teil geht es in einem *zweiten*, analytischen Teil um die Darstellung und Diskussion von gegenwärtigen Modellen zur theoretischen Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Öffentlichkeit, während der *dritte* Teil mit Hilfe von qualitativen Interviews einen empirisch-deskriptiven Zugang zur tatsächlichen gegenwärtigen Rolle der Theologie in den untersuchten Gremien eröffnen soll. In einem *vierten*, programmatischen Teil werden die Ergebnisse zusammengefasst, diskutiert und davon ausgehend weiterführende Impulse für eine Öffentliche Theologie vorgestellt.

Für den *zweiten* Teil wurden vier Entwürfe zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Öffentlichkeit ausgewählt, die in ihrem paradigmatischen Charakter auf die inhaltliche Bandbreite einer solchen Zuordnung weisen. Zu den hier analysierten Entwürfen gehören die »Öffentliche Theologie« Wolfgang Hubers und Heinrich Bedford-Strohms, die »christliche Politik« Eilert Herms' sowie die »ethische Theologie« Trutz Rendtorffs. Zwar liegt der Fokus dieser Studie auf evangelischen Entwürfen, doch soll mit Eberhard Schockenhoffs Modell einer »kritischen Zeitgenossenschaft« auch ein zentraler katholischer Entwurf kritisch gewürdigt werden. Die *Öffentliche Theologie* Hubers und Bedford-Strohms stellt

die Öffentlichkeitsrelevanz von Theologie einerseits und die Theologierelevanz der Öffentlichkeit andererseits in den Vordergrund, während sie zugleich die Notwendigkeit von Übersetzung (Huber) bzw. Zweisprachigkeit (Bedford-Strohm) betont. Aus der Analyse der verschiedenen Modelle wird die Öffentliche Theologie – ihrer Schwächen zum Trotz – als das überzeugendste Modell hervorgehen. Auf dieser Basis wird im letzten Teil programmatisch weitergedacht werden. Mit der *christlichen Politik* legt Eilert Herms einen Ansatz vor, der hier insbesondere mit seiner Betonung der weltanschaulichen Gebundenheit aller Handlungen von Bedeutung ist. Entsprechend plädiert Herms für eine Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses auch auf politischer Ebene. Das systematische Gegenstück zur Öffentlichen Theologie Hubers und Bedford-Strohms bietet Trutz Rendtorffs *ethische Theologie*, indem er den Raum der Öffentlichkeit für die Kirche vor allem auf die gottesdienstliche Öffentlichkeit bezogen sieht. Aus einer naturrechtlichen Perspektive bietet Eberhard Schockenhoffs Modell einer *kritischen Zeitgenossenschaft* einen katholischen Entwurf, der sich durch das stete Bemühen um Kommunikabilität und Anschlussfähigkeit einer theologischen Argumentation über die theologische Binnendiskussion hinaus auszeichnet.

Neben den erwähnten wären auch noch eine Anzahl weiterer Entwürfe denkbar, deren Diskussion lohnenswert gewesen wäre, darunter nicht zuletzt die Ansätze von Reiner Anselm, Peter Dabrock oder Ulrich H. J. Körtner auf evangelischer Seite sowie die Entwürfe von Franz-Josef Bormann oder Gerhard Kruip auf katholischer Seite. Während die im zweiten Teil vorgestellten vier Modelle in ihrer Verschiedenartigkeit einerseits die Bandbreite gegenwärtiger Zuordnungsversuche von Theologie und Öffentlichkeit verdeutlichen, dienen sie zugleich als theoretischer Referenzrahmen für die sich anschließende Auswertung der durchgeführten qualitativen Interviews im dritten Teil.

Der *dritte* Teil widmet sich unter Zuhilfenahme von sozialwissenschaftlichen Methoden der tatsächlichen gegenwärtigen Rolle der Theologie in den untersuchten Ethikgremien. Im Zeitraum von 2013 bis 2014 wurden zwölf qualitative Interviews mit Mitgliedern des DER sowie der EKAH und der NEK geführt. Interviewt wurden zunächst die jeweiligen theologischen bzw. kirchlichen Vertreter. Für den DER waren dies Peter Dabrock, Wolfgang Huber, Anton Losinger und Eberhard Schockenhoff. In der EKAH gaben Hans Münk sowie Georg Pfleiderer Auskunft, in der NEK Alberto Bondolfi und Johannes Fischer.[27] Diese »Innenperspektiven« auf die Rolle der theologischen Ethik in den Gremien wurden jeweils durch eine bzw. zwei »Außenperspektiven« von nichttheologischen Kommissionsmitgliedern ergänzt.[28] Im DER waren dies die Vorsitzende Christiane

[27] Da sich unter den interviewten theologischen Kommissionsmitgliedern keine Frauen befanden, wird im Folgenden durchgängig die männliche Form verwendet.

[28] Um einerseits die Anzahl der Interviews bearbeitbar zu halten und zugleich eine aussagekräftige Außenperspektive zu ermöglichen, wurde das Verhältnis der qualitativen Interviews theologischer und nichttheologischer Mitglieder in einem Gremium auf 2:1 festgelegt.

Woopen (Medizinethik) sowie Volker Gerhardt (Philosophie), in der EKAH der langjährige Präsident Klaus Peter Rippe (Philosophie) und in der NEK Brigitte Tag (Rechtswissenschaft).[29]

Um sich der Frage nach der tatsächlichen Rolle der Theologie bzw. der theologischen Ethik in diesen Gremien anzunähern, wurden die theologischen Vertreter gebeten, sich zu folgenden fünf Bereichen zu äußern: (1) allgemein zu der von ihnen wahrgenommenen Rolle der Theologie in ihrem jeweiligen Gremium, (2) zu ihrem Selbstverständnis als theologische Ethiker, (3) zu ihrer Außenwahrnehmung der eigenen Person als Theologe, (4) zu ihrem Umgang mit theologischer Sprache/Argumentation und (5) zu möglichen spezifischen Kompetenzen theologischer Ethiker.[30] Der Interviewleitfaden für die nichttheologischen Vertreter enthielt nur die Fragen zu den Bereichen (1), (4) und (5).[31]

Die im dritten Teil diskutierten qualitativen Interviews dienen einerseits der Bestandsaufnahme. Durch sie ist es möglich, ein aktuelles und authentisches Bild davon zu erhalten, wie Vertreter einer theologischen Ethik die Rolle der Theologie im öffentlichen Diskurs heute wahrnehmen und wie sie von anderen wahrgenommen wird. Insofern haben diese Interviews primär empirisch-deskriptiven Charakter. Gleichzeitig weisen sie aber über ihre Tagesaktualität hinaus, indem die vertretenen Positionen gerade in ihrer Unterschiedlichkeit paradigmatischen Charakter haben. Diesen paradigmatischen Charakter zu profilieren, dient der theoretische Referenzrahmen im zweiten Teil.

Die kritische Diskussion der Ergebnisse aus der Auswertung der durchgeführten zwölf Interviews wird im *vierten*, programmatischen Teil fortgeführt, indem auf Grundlage der bisher erzielten Ergebnisse weiterführende Impulse für eine Öffentliche Theologie vorgestellt werden. So haben sich beispielsweise im Vergleich des theoretischen Ansatzes der Öffentlichen Theologie Hubers und Bedford-Strohms und der tatsächlichen Umsetzung in die Praxis im DER einige Diskrepanzen ergeben, die konstruktiv diskutiert werden. Auch werden in diesem dritten Teil die Anmerkungen aus der Außenperspektive aufgenommen, die unter anderen Christiane Woopen als klare Desiderate an die Vertreter einer theologischen Ethik richtet, von denen sie mehr Profil und Wahrnehmbarkeit einfordert. Auf diese Weise soll versucht werden, das doppelte Anliegen der Öffentlichen Theologie, die Relevanz der Theologie für die Öffentlichkeit sowie die Relevanz der Öffentlichkeit für die Theologie aufzunehmen, zu profilieren und zu stärken.

---

[29] Als einziger der angefragten Interviewteilnehmer konnte der langjährige Präsident der NEK, Ottfried Höffe, leider nicht für ein Interview gewonnen werden.

[30] Vgl. Interviewleitfaden für die Vertreter einer theologischen Ethik im Anhang.

[31] Vgl. Interviewleitfaden für die Vertreter einer nichttheologischen Ethik im Anhang.

1.3 Begriffsklärungen

Der Titel der vorliegenden Studie weist auf die zentrale Bedeutung der Begriffe »Rolle«, »Theologie«, »Öffentlichkeit« und »Ethikdiskurs« für die folgende Auseinandersetzung. Diese Begriffe sollen daher zunächst etwas näher definiert werden. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem hier vertretenen Verständnis von »Öffentlichkeit«, die im Verlauf dieser Studie in verschiedenen Konstellationen, etwa als »Öffentliche Theologie«, immer wieder ins Blickfeld geraten wird.

1.3.1 »Rolle«

Der Untertitel der vorliegenden Untersuchung »*zur* Rolle der Theologie« im öffentlichen Ethikdiskurs macht bereits auf folgende zwei Aspekte aufmerksam: Indem statt des bestimmten Artikels »die« das bescheidenere »zur« Verwendung gefunden hat, wird einerseits deutlich, dass es hier lediglich um *einen* Beitrag zu einem umfassenden Thema gehen kann, nicht aber um eine abschließende Klärung desselben. Zugleich ist die Verwendung des »zur« sachgemäßer, da es, wie sich im Folgenden schnell zeigen wird, nicht nur »die«, d. h. eine einzige Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs gibt. Stattdessen geht es um eine Vielzahl von Rollen, die von der Theologie in diesem Kontext eingenommen werden – von denen freilich einige mehr zu überzeugen vermögen als andere.

Wie ist nun in diesem Zusammenhang der Rollenbegriff zu verstehen? Zum Hintergrund des soziologischen Begriffs der »Rolle« ist zunächst auf das Standardwerk von Ralf Dahrendorf zu verweisen.[32] In unserem Kontext ist insbesondere die Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs von Interesse. Diese Doppelseitigkeit bezieht sich einerseits auf die Selbstwahrnehmung bzw. das Selbstverständnis des zu untersuchenden Gegenstandes, während zugleich seine Außenwahrnehmung und sein Verständnis durch andere im Blick ist. Indem er die Doppelseitigkeit auf die öffentliche Rolle der Kirche bezieht, stellt Trutz Rendtorff fest: »Die öffentliche ›Rolle‹ der Kirche hat zwei Seiten. Die eine Seite der Rolle ist das Selbstverständnis, mit dem die Kirche ihre Rolle bestimmt, im Geist der Autorität der Freiheit, der sie in ihrem Auftrag verpflichtet ist. Die andere Seite bilden die Erwartungen seitens des Staates und der Gesellschaft, denen sie in der öffentlichen Rolle entsprechen soll.«[33] Was Rendtorff im Blick auf die öffentliche Rolle der Kirche beschreibt, ist gleichermaßen für die Rolle der Theologie in der Öffentlichkeit zu benennen. Auch hier sind die genannten zwei Seiten zu bedenken: Einerseits gilt es das Selbstverständnis zu reflektieren, mit dem die Theologie selbst ihre Rolle deutet und wahrnimmt. Andererseits ist die Theologie Teil eines Gesellschaftsgefüges, in dem sie ihre Rolle ausübt. Es

---

[32] Ralf Dahrendorf, Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, Wiesbaden [16]2006.

[33] Trutz Rendtorff, Die Autorität der Freiheit. Theologische Beobachtungen zur öffentlichen Rolle der Evangelischen Kirche in Deutschland, ZThK 101 (2004), 379–396, 379.

gilt daher ebenso danach zu fragen, wie sie von außen wahrgenommen wird und welche Erwartungen an sie gerichtet werden. »Diese Doppelseitigkeit wahrzunehmen und zu reflektieren macht die Pointe des Konzepts der ›Rolle‹ aus.«[34] Dabei ist zu betonen, dass der Rollenbegriff hier gleichsam als Kategorienbegriff Verwendung findet. Wenn von »der« Rolle der Theologie die Rede ist, ist damit die Möglichkeit mehrerer und damit auch unterschiedlicher Rollen der Theologie nicht aus-, sondern explizit mit eingeschlossen.

Wenn nun also nach der Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs gefragt wird, ist die genannte Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs im Blick zu behalten. So ist *einerseits* nach dem Selbstverständnis der Rolle der Theologie zu fragen. Dies geschieht zunächst im zweiten Teil, wo vier theologische Entwürfe einer Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit diskutiert werden. Während die kritisch-hermeneutische Textarbeit in diesem Teil gleichsam als theoretisches Grundgerüst für diese Studie unverzichtbar ist, stellt sich dennoch rasch die Frage, wie der Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs auf möglichst umfassende und aktuelle Weise Rechnung getragen werden kann. »Die Frage muss das Interesse an einer empirischen, soziologischen Fassung der Selbstbeobachtung [ich ergänze: und Fremdbeobachtung] wecken, Soziologie verstanden als historische Forschung in der unmittelbaren Gegenwart.«[35] Das textorientierte Vorgehen im zweiten Teil wurde daher durch die sozialwissenschaftliche Methode der qualitativen Interviews im dritten Teil ergänzt, indem nun der Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie im konkreten Umfeld nationaler Ethikräte durch Interviews mit Vertretern einer theologischen Ethik zu ihrem Verständnis und ihrer Wahrnehmung der Rolle der Theologie in diesen Gremien weiter nachgegangen wurde. *Andererseits* ist nach der Außenwahrnehmung der Theologie zu fragen. Um auch diese Dimension der Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs angemessen einzubeziehen, wurden entsprechende Interviews mit Vertretern einer nichttheologischen Ethik in den untersuchten Gremien, und damit gleichsam einer Außenperspektive auf die theologische Ethik durchgeführt.

Indem nun der Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs auf diese Weise Rechnung getragen wird, kann ein umfassendes, authentisches und aktuelles Bild der verschiedenen Facetten der Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs gewonnen werden, wie es sich paradigmatisch in den untersuchten Ethikgremien darstellt.

1.3.2 »Theologie«

Wie »Theologie« verstanden wird, hat unmittelbaren Einfluss darauf, wie ihre Rolle im öffentlichen Ethikdiskurs wahrgenommen wird. Dieser Zusammenhang

---

[34] Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 381.

[35] Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 392. Vgl. hierzu Helmut Schelskys Beschreibung des wissenschaftstheoretischen Ortes der empirischen Soziologie als »Sozialgeschichtsschreibung der Gegenwart«. Helmut Schelsky, Ortsbestimmung der deutschen Soziologie, Düsseldorf 1959, 74.

erweist seine Relevanz in der vorliegenden Studie nicht zuletzt bei der Auswertung der Interviewaussagen. Es wird deutlich, dass die interviewten Mitglieder in den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz auf unterschiedliche Theologieverständnisse rekurrieren, was ihre Wahrnehmung und Deutung der Rolle der Theologie in den jeweiligen Gremien entsprechend beeinflusst.

Nach Christoph Schwöbel hat wissenschaftliche Theologie ihren »Ort an der Schnittstelle zwischen Universität und Kirche und damit sowohl im Zusammenhang der Wissenschaften als auch im Blick auf die Kirche in ihren Beziehungen zu den anderen Interaktionsbereichen der Gesellschaft«.[36] Es liegt daher nahe, sich im Folgenden der Theologie von zwei Seiten zu nähern, von ihrem Wissenschaftsvollzug einerseits und von ihrem Kirchenbezug andererseits.

»Wenn man die Theologie von ihrem Wissenschaftsvollzug her beschreibt, dann kann man sie als wissenschaftlich verantwortete Selbstreflexion des christlichen Glaubens in seinen öffentlichen und individuell gelebten Lebenskontexten charakterisieren.«[37] Indem Michael Beintker Theologie auf diese Weise fasst, macht er deutlich, dass »religiöse Positionalität und selbstkritisch reflektierte Religiosität keine wissenschaftstheoretischen Alternativen sind.«[38] Vielmehr hat die wissenschaftliche Theologie einen festen Platz im »Haus der Wissenschaften«,[39] den sie auf der Basis des »*Prinzip*[s] *der rationalen Kommunizierbarkeit*« – und damit der Möglichkeit von diskursiver Überprüfbarkeit des religiösen Wahrheitsbewusstseins – und des »*Prinzip*[s] *der religiösen Authentizität*« ausfüllt.[40]

In der Reflexion der Zuordnung von Religion und Wissenschaft klärt Theologie zugleich, was ihre Selbstreflexion produktiv in Universität, Kirche und Gesellschaft zu leisten vermag.[41] Im Blick auf die Universität zählt dazu nach Beintker

---

[36] Christoph Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie. Ausbildung für die Praxis der Kirche an staatlichen Universitäten im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in: Stefan Alkier/Hans-Günter Heimbrock (Hg.), Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung, Göttingen 2011, 56–92, 73.

[37] Michael Beintker, Was kann die heutige Universität von der christlichen Theologie erwarten?, in: Jens Schröter (Hg.), Die Rolle der Theologie in Universität, Gesellschaft und Kirche. Beiträge des Symposiums der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 17. bis 19. September 2010 an der Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag, Leipzig 2012, 29–42, 37.

[38] Beintker, Universität, 37.

[39] Vgl. Christoph Schwöbel, Arbeit am Orientierungswissen. Theologie im Haus der Wissenschaften, in: Philipp David (Hg.), Theologie in der Öffentlichkeit. Beiträge der Kieler Theologischen Hochschultage aus den Jahren 1997 bis 2006, Hamburg 2007, 27–51.

[40] Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 65. Mit dem Prinzip der religiösen Authentizität meint Schwöbel, dass die religiösen Inhalte so vertreten werden, wie sie in der Religionsgemeinschaft anerkannt sind.

[41] Diesem Anliegen widmete sich folgender Beitrag der Kammer für Theologie der EKD: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie in Gesellschaft, Universität und Kirche. Ein Beitrag der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Theologie, Hannover 2009.

der »für die Klärung des Religionsphänomens erforderliche Theorietransfer«.[42] Die Theologie stellt das notwendige Wissen für das Verständnis und die Interpretation religiöser Phänomene bereit, für die Klärung ihrer Zusammenhänge mit ethischen Vorstellungen sowie für die Deutung der kulturellen Wirkungen des Christentums. Indem dies auf der Grundlage der Selbstreflexion des christlichen Glaubens geschieht, unterscheidet sich die Theologie von anderen Wissenschaften. Gemeinsam mit den anderen Wissenschaften hingegen betont die Theologie vor dem Hintergrund ihrer spezifischen bildungszugewandten reformatorischen Tradition die Notwendigkeit einer »freien und uneingeschränkten Wahrheitssuche und Bildung«.[43] Den Umgang mit der Wahrheitsfrage als Beitrag theologischen Denkens unterstreicht auch Thomas Schlag: »Dabei ist der Mut gefragt, theologisch radikal zu denken, um so die Wahrheits- und Gerechtigkeitsfrage selbstbewusst mit ins Spiel zu bringen und mindestens offen zu halten.«[44] Des Weiteren bringt die Theologie ihre Reflexions- und Interpretationskompetenzen in interdisziplinäre Diskurse etwa zu ethischen Fragestellungen mit ein und erhellt die darin oftmals verborgenen religiösen Dimensionen.

Darin klingt bereits das an, was Schwöbel in seinem Theologieverständnis als »Arbeit am Orientierungswissen«[45] fasst. Nach Schwöbel kennzeichnet die religiöse Gegenwartslage ein religiös-weltanschaulicher Pluralismus, der die Säkularisierung als Deutestichwort abgelöst hat. Vor diesem Hintergrund erkennt Schwöbel eine gesellschaftliche Orientierungskrise. Dem durch diese Krise ausgelösten Bedarf an Wertorientierung kann, so Schwöbel, mit Hilfe des durch die Theologie generierten religiösen Orientierungswissen begegnet werden. Grund der Orientierung im christlichen Glauben ist »der dreieinige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist als Schöpfer, Versöhner und Vollender aller Wirklichkeit, auch der Wirklichkeit des Menschen.«[46] Aus dem Bewusstsein der Perspektivität jedes Orientierungswissen folgt für Schwöbel dabei nicht nur »der dialogische Imperativ«[47] wissenschaftlicher Theologie, sondern zugleich »reflexive Transparenz und perspektivische Kommunikabilität«.[48] Die Möglichkeit der Kooperation mit anderen Wissenschaften wird damit zugleich zum Kriterium der Wissenschaftlichkeit: »Der Test der Wissenschaftlichkeit der Theologie ist dann nicht

---

42 Beintker, Universität, 38.

43 Kirchenamt der EKD, Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie, 17.

44 Thomas Schlag, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich 2012, 110. Zur Wahrheitskommunikation vgl. auch den Beitrag von Christian Grethlein, Wahrheitskommunikation in der Wissenschaft. Zum Beitrag der Theologie zum Projekt Universität, in: Jens Schröter (Hg.), Die Rolle der Theologie in Universität, Gesellschaft und Kirche. Beiträge des Symposiums der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 17. bis 19. September 2010 an der Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag, Leipzig 2012, 43–54.

45 Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 72.

46 Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 72.

47 Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 74.

48 Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 82.

ihre Übereinstimmung mit dem einen oder anderen wissenschaftstheoretischen Ideal, sondern ihre wissenschaftspraktische Kooperationsfähigkeit im Hause der Wissenschaften.«[49]

Neben die Einbindung der Theologie in den institutionalisierten Diskurs der Wissenschaft tritt ihre Bindung an die Kirche. Zu Recht stellt Trutz Rendtorff fest, dass »Kirche und Theologie … unabweisbar aufeinander bezogen«[50] sind. Exemplarisch wurde der Zusammenhang zwischen Theologie und Kirche von Friedrich D. E. Schleiermacher herausgestellt, der Theologie als positive Wissenschaft – im Gegensatz zu den spekulativen Wissenschaften – fasst, da sie auf die praktische Aufgabe der Kirchenleitung bezogen sei. Die Theologie zeige sich darin um den Fortbestand des Christentums bemüht, indem sie den »Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln [formuliert], ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.«[51] Friederike Nüssel macht darauf aufmerksam, dass der von Schleiermacher aufgewiesene Bezug der praktischen Aufgabe der Theologie als einer positiven Wissenschaft auf die Kirche »in der deutschsprachigen evangelischen Theologie weithin Konsens«[52] sei. So betont auch der Beitrag der Kammer der EKD für Theologie über »Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie in Gesellschaft, Universität und Kirche« die praktische Aufgabe der Theologie in Bezug auf die Kirche. Anders als Schleiermacher bezieht der EKD-Beitrag die Reflexionsleistung der Theologie hingegen nicht auf die Wesensbestimmung des Christentums, sondern auf das Durchdenken des Glaubens. Dieser entstehe aus der Begegnung mit dem Evangelium. Auf diese Weise unterstütze wissenschaftliche Theologie »die Kommunikation des Evangeliums unter sich verändernden geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen kirchlichen Lebens.«[53] Der Kommunikation wird im EKD-Beitrag eine zentrale Rolle zugewiesen, insbesondere unter den Bedingungen des weltanschaulich-religiösen Pluralismus: »Die modernen plura-

49 Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 84.

50 »Die Reflexionsspanne zwischen Kirche und Theologie lässt sich in keine amtshierarchische Struktur einbinden. Die Praxis der Kirche lässt sich nicht in ein in sich geschlossenes theoretisches System der Theologie aufheben, so oft das auch, gelegentlich mit intellektueller Gewalt, versucht worden ist. Die ›geistigen Auseinandersetzungen‹, in denen der Verkündigungsauftrag der Kirche je neu gestaltet werden muss, lässt Kirche und Theologie aber unabweisbar aufeinander bezogen sein.« Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 395.

51 Friedrich D. E. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/30), hg. von Dirk Schmid, Berlin 2002, § 1, 139f.

52 Friederike Nüssel, Evangelische Theologie in öffentlichen Diskursen. Beobachtungen und grundsätzliche Überlegungen, in: Jens Schröter (Hg.), Die Rolle der Theologie in Universität, Gesellschaft und Kirche. Beiträge des Symposiums der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 17. bis 19. September 2010 an der Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag, Leipzig 2012, 71–84, 79.

53 Kirchenamt der EKD, Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie, 25.

listischen Gesellschaften stehen unter einem kategorischen Imperativ zum Dialog«.[54] Dabei komme »den christlichen Kirchen- und Religionsgemeinschaften eine große Verantwortung«[55] zu.

Auf die Verantwortung wissenschaftlicher Theologie, die nicht zuletzt in ihrer Beziehung auf die kirchliche Praxis in vielfältiger Weise mit der Gesellschaft verbunden ist, weist auch Schwöbel, wenn er die »Verantwortung für die sozialen Folgen des religiösen Glaubens«[56] bedenkt. Schwöbel nennt hier die »Bildungsverantwortung der wissenschaftlichen Theologie«[57] ebenso wie den umfassenden Orientierungscharakter des christlichen Wirklichkeitsverständnisses. »Wegen seines Charakters als einer umfassenden, das ganze Leben des Menschen in Anspruch nehmenden Basisorientierung hat das Orientierungswissen des christlichen Glaubens Auswirkungen auf alle Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens.«[58]

Den elementaren Bezug zwischen Theologie und Kirche stellt der tschechische Exil-Theologe Jan Milič Lochman unter Aufnahme der kunstgeschichtlichen Begrifflichkeiten »Stand-« und »Spielbein« wie folgt dar: »So würde ich ... die Kirche als das Bein bezeichnen, auf dem die Theologie steht, und die akademische Gemeinde als Bein, mit dem sie spielt.«[59] Vor dem Hintergrund der unabdingbaren Zusammengehörigkeit von Theologie und Kirche sieht sich auch die vorliegende Studie. Zwar liegt ihr Fokus auf der Rolle der theologischen Ethik als Teil des wissenschaftlichen Diskurses in einer pluralistischen Gesellschaft und weniger auf ihrer kirchlichen Ausgestaltung. Zugleich zeigt sich etwa in den Interviewaussagen Hubers und Losingers, wie sehr beide Aspekte ineinander übergehen können.[60] Es wird daher im Folgenden immer wieder auch um die Rolle der Kirche gehen, beispielsweise im Ländervergleich Deutschlands und der Schweiz (s. u. Exkurs S. 329ff.).

1.3.3 »Öffentlichkeit«

Aufgrund der Bedeutung, die dem Verständnis von »Öffentlichkeit« in dieser Studie, etwa auch als Öffentliche Theologie, zukommt, soll diesem Begriff ein etwas ausführlicherer Blick gewidmet sein. Die Geschichte des Begriffs der Öffentlichkeit wurde bereits vielfach erforscht;[61] zu nennen ist dabei vor allem Hubers

---

[54] Kirchenamt der EKD, Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie, 12.

[55] Kirchenamt der EKD, Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie, 13.

[56] Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 87.

[57] Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 90.

[58] Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 88.

[59] Jan Milič Lochman, Wahrheitssuche und Toleranz. Lebenserinnerungen eines ökumenischen Grenzgängers, Zürich 2002, 291f.

[60] Vgl. hierzu die Interviewaussagen Hubers und Losingers zur Selbstwahrnehmung und Außenwahrnehmung.

[61] Vgl. dazu u. a. Frank Adloff, Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis, Frankfurt am Main 2005; José Casanova, Public Religions in the Modern World, Chicago 1994; Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie

ausführliche Studie zu »Kirche und Öffentlichkeit«.[62] Für das Verständnis von Öffentlichkeit sind insbesondere die Veränderungen im späten 18. Jahrhundert relevant als die bürgerliche Gesellschaft neu zu den bisherigen Größen Staat, Haus und Kirche hinzukam. Mit der Differenzierung von Staat und Gesellschaft trat nun ein weiterer eigenständiger Begriff auf: die Öffentlichkeit.[63]

Öffentlichkeit stellt sich quer zu jeglichen dualistischen Auffassungen von Staat und Gesellschaft. Der Staat ist der Gesellschaft nicht übergeordnet, sondern wird als in ihr eingegliedert verstanden. Demokratische Strukturen bleiben nicht auf den staatlich-politischen Bereich beschränkt, sondern müssen, so Hubers Forderung, alle gesellschaftlichen Bereiche umfassen.[64] Öffentlichkeit wird damit partizipativ verstanden: Sie ist auf die größtmögliche Beteiligung aller Betroffenen gerichtet. »Gesellschaft und Staat vermitteln sich im Medium der Öffentlichkeit, denn sie ist der Ort des komplizierten Prozesses, durch den öffentliche und private, individuelle und Gruppeninteressen zur Übereinstimmung oder zum Konflikt gebracht werden.«[65] Dabei war und ist »öffentlich« ein schillernder Begriff, der sich nicht nur über seine Gegenstücke »privat« oder »geheim« definiert. Huber hebt folgende vier Bedeutungsstränge hervor,[66] die das heutige Verständnis von »Öffentlichkeit« prägen:[67]

---

der bürgerlichen Gesellschaft, mit einem Vorwort zur Neuauflage, Frankfurt am Main 1990; Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973; Henning Klingen, Gefährdete Öffentlichkeit. Zur Verhältnisbestimmung von Politischer Theologie und medialer Öffentlichkeit, Berlin 2008; Christine Lienemann-Perrin/ Wolfgang Lienemann (Hg.), Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften, Stuttgart 2006; Hedwig Meyer-Wilmes, Ist Öffentlichkeit öffentlich? Kritische Anmerkungen zum Öffentlichkeitsbegriff aus feministisch-theologischer Sicht, in: Edmund Arens/ Helmut Hoping (Hg.), Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?, Freiburg im Breisgau 2000, 113–126; Armando Salvatore, The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam, Houndmills 2010; Michael Walzer, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992.

62 Huber, Kirche und Öffentlichkeit, bes. 11–48 zum Öffentlichkeitsbegriff.

63 Wolfgang Huber, Öffentliche Kirche und plurale Öffentlichkeiten, EvTh 54 (1994), 157–180, 164.

64 Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 31.

65 Wolfgang Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994, 388.

66 In seiner Habilitationsschrift »Kirche und Öffentlichkeit« unterscheidet Huber folgende vier Schichten des Öffentlichkeitsbegriffs: Eine *erste* Schicht sei durch »gesellschaftliche Bedürfnisse und Aufgaben« wie Frieden, Sicherheit und Wohlfahrt charakterisiert, während sich eine *zweite* Schicht in der öffentlichen Diskussion und Artikulation dieser Bedürfnisse und Aufgaben zeige (Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 46f.). Der Staat habe die Aufgabe, mit Hilfe entsprechender Mittel und Institutionen für diese Bedürfnisse zu sorgen; darin finde sich die *dritte* Schicht von Öffentlichkeit. Als *vierte* Schicht bezeichnet Huber die Notwendigkeit des Staates, die Erfüllung gesellschaftlicher Bedürfnisse öffentlich zu betreiben. Diese Differenzierung von Öffentlichkeit hat Huber später teilweise modifiziert (vgl. Huber, Öffentliche Kirche).

(1) *»Öffentlich« als »staatlich« (Staat)*. In seinen »Grundsätze[n] des Natur- und Völkerrechts« von 1754 bezieht der Jurist und Philosoph Christian Wolff die Termini »öffentliches Regiment« und »öffentliche Geschäfte« auf die staatliche Herrschaftsausübung.[68] Das Adjektiv »öffentlich« wird damit weitgehend synonym für »staatlich« verwendet, die substantivierte Form ist im 18. Jahrhundert noch nicht gebräuchlich. Diese spezifische Semantik von »öffentlich« lässt sich auch heute noch in der deutschen Sprache beobachten: So ist das Staatsrecht in Deutschland als »öffentliches Recht« bekannt.

(2) *»Öffentlich« als »dem Nutzen aller Einzelnen entsprechend« (Wirtschaft)*. »Die konkrete Person, welche sich als *besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft, – aber die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheit, so dass jede durch die andere und zugleich schlechthin als durch die Form der *Allgemeinheit, das andere* Prinzip, vermittelt sich geltend macht und befriedigt.«[69] Mit dieser einflussreichen Definition der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft durch Hegel bekommt der Begriff des Öffentlichen eine Konnotation, die ihn an die Interessen des Einzelnen bindet, zu deren Erfüllung der Einzelne jedoch die anderen braucht. Die bürgerliche Gesellschaft präsentiert sich damit als marktorientierter Zweckverband, in dem die Bedürfnisse der einzelnen Mitglieder gestillt werden.[70] »Öffentlich« ist nun nicht mehr primär an den Staat gebunden, sondern öffentlich ist das, was im Interesse aller ist.

---

67 Im Folgenden orientiere ich mich an der instruktiven Darstellung bei Huber, Öffentliche Kirche, 164–167. Seine Auffassung von Öffentlichkeit hat Huber grundlegend in seiner Habilitationsschrift »Kirche und Öffentlichkeit« dargestellt sowie in mehreren Aufsätzen des Aufsatzbandes »Folgen christlicher Freiheit« (Neukirchen-Vluyn 1983), und in seinem Artikel »Die Verbindlichkeit der Freiheit. Über das Verhältnis von Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelischen Ethik« (ZEE 37 [1993], 70–81). Vgl. hierzu auch die Darstellung von Hubers Position bei Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 386–396.

68 Christian Wolff, Grundsätze des Natur- und Völkerrechts (1754), Gesammelte Werke, Bd. 1/19, Hildesheim 1980, 725f.

69 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), Werke, Bd. 7, Frankfurt am Main 1973, 339.

70 Deutlich wird dies auch in einem Zusatz bei Hegel: »In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen; diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen. Aber der besondere Zweck gibt sich durch die Beziehung auf andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des anderen mit befriedigt. Indem die Besonderheit an die Bedingung der Allgemeinheit gebunden ist, ist das Ganze der Boden der Vermittlung, wo alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, wo die Wellen aller Leidenschaften ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft regiert werden.« Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 182 Zusatz, 339f.

(3) *»Öffentlich« als »das allen Gemeinsame« (Zivilgesellschaft).* Die einseitige Verzweckung und Fokussierung auf den Nutzen des Öffentlichen ruft Kritik in konservativen wie liberalen Kreisen hervor. Von konservativer Seite kritisiert der Rechtsphilosoph Friedrich Julius Stahl: »Das Öffentliche ist nicht bloß, was dem Nutzen aller, sondern was einer höheren Ordnung über allem Nutzen dient.«[71] Auch Liberale weisen einen Öffentlichkeitsbegriff zurück, der nicht über die Summe privater Interessen hinausgeht, und betonen das Gemeinsame, das Allgemeine.

(4) *»Öffentlich« als »Gesamtbereich kultureller Kommunikation« (Kulturelle Kommunikation).* Ist das Öffentliche, wie soeben geschildert, auf das allen Gemeinsame gerichtet, so braucht es nach Huber eine öffentliche Meinung als das »gemeinsame Bewusstsein, Gewissen und Wollen« der Bürger.[72] Damit sei, so Huber, Öffentlichkeit als »gestaltete Publizität« gemeint, die nicht einfach mit den technischen Massenmedien zu identifizieren sei, sondern als »Gesamtbereich kultureller Kommunikation« weit über diese hinausgehe.[73] Denn erst mit Hilfe kultureller Kommunikation könnten sich Menschen über das Allgemeine verständigen sowie ein Verständnis von dem bilden, was sie als ihren je eigenen Ort im Allgemeinen begriffen.

Das Huber'sche Modell der vier Referenzbezüge von Öffentlichkeit weist Anklänge an andere vierdimensionale Schemata auf, auf die Huber auch teilweise Bezug nimmt.[74] Insbesondere zeigen sich Ähnlichkeiten zu Talcott Parsons systemtheoretisch-kybernetischem »Vier-Funktionen-Schema« seiner Theorie des sozialen Handelns: Hubers erste Dimension, die der Ausübung und Kontrolle staatlicher Herrschaft, spiegelt sich in Parsons politisch-rechtlichem Subsystem (*polity*), das der Zielerreichung (*goal attainment*) dient; Hubers zweite Dimension der marktorientierten Interessensbefriedigung korrespondiert mit Parsons die adaptive Funktion (*adaption*) ausfüllendem Wirtschaftssystem (*economy*). Öffentlichkeit als Raum zur Ausgestaltung des allen Gemeinsamen, Hubers dritte Dimension, zeigt sich in Parsons der Integration (*integration*) dienender *societal community*, während Parsons *fiduciary system* als strukturerhaltendes, kultur- und vertrauensbildendes System (*latency*) der zuletzt genannten vierten Dimension der kulturellen Kommunikation bei Huber entspricht.[75] Ein weiteres, unabhängig von Parsons entwickeltes mehrdimensionales – und jüngst von vier

---

71 Friedrich Julius Stahl, Philosophie des Rechts, Bd. 2/1, Berlin [5]1878, 302.
72 Carl von Rotteck/Carl Theodor Welcker, Staats-Lexicon, Bd. 10, Altona [2]1848, 246.
73 Huber, Öffentliche Kirche, 165.
74 Neben Parsons und Herms ist dies auch Wolfgang Schluchter, Gesellschaft und Kultur. Überlegungen zu einer Theorie institutioneller Differenzierung, in: ders. (Hg.), Verhalten, Handeln und System. Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1980, 106–149. Vgl. Huber, Öffentliche Kirche, 166.
75 Talcott Parsons/Gerald M. Platt, The American University, Cambridge, Mass. 1973, 18ff.

auf fünf Dimensionen erweitertes – System gesellschaftlicher Subsysteme findet sich bei Eilert Herms,[76] auf dessen Ansatz noch gesondert eingegangen wird.

Mit Hilfe seines vierfach gefassten Öffentlichkeitsbegriffes transzendiert Huber die üblichen schematischen Aufspaltungen der Gesellschaft in separate Subsysteme. Nicht die Trennung von Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kultureller Kommunikation steht bei Huber im Vordergrund, sondern die gegenseitige Verbindung dieser wohl unterschiedenen, aber nicht gänzlich separaten Referenzbereiche in dem einen Begriff der Öffentlichkeit. Dieses vierdimensionale Verständnis von Öffentlichkeit überzeugt vor allem deshalb, weil es gerade mit den beiden zuletzt genannten Referenzbereichen die Bedeutung der Eigenständigkeit von Öffentlichkeit als das allen Gemeinsame sowie als die gemeinsame Verständigung über dieses Allgemeine erfasst.

Es mag überraschen, dass die kulturelle Kommunikation als eigenständiger Referenzbereich vom Bereich der Zivilgesellschaft unterschieden wird. Eine andere Möglichkeit wäre es, die kulturelle Kommunikation als Teil der Zivilgesellschaft zu deuten. Huber antizipiert diesen Einwand und verweist auf die Herausforderungen insbesondere durch den radikalen Pluralismus, wie er sich heute in Gestalt der multikulturellen Gesellschaft präsentiert. Huber zeigt dabei zwei Optionen auf, mit denen der Multikulturalität begegnet werden soll, die jedoch jeweils gegenläufige Schwächen offenbarten: ein individualistischer Relativismus, der »systematisch alle kulturellen Ressourcen für die Erneuerung gesellschaftlicher Kommunikation«[77] aufzehre, einerseits, und eine »Sehnsucht nach Homogenität«,[78] die allzu leicht die Würde des Fremden verletze, andererseits. Die gesellschaftlichen Herausforderungen, die sich durch diese radikale Pluralität der Multikulturalität stellen, nötigen nach Huber dazu, »der kulturellen Kommunikation als eigenständigem Referenzbereich von Öffentlichkeit besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden.«[79] Auch sei es in einer politisch und wirtschaftlich dominierten Gesellschaft wie der unseren nötig, gegenüber den wirtschaftlichen und politischen Interessen die demokratische Notwendigkeit der Entfaltung zivilgesellschaftlicher, kultureller Kommunikation aufrechtzuerhalten.[80] Huber ist Recht zu geben, wenn er dies wie folgt formuliert: »Freiheit

---

76 Eilert Herms, Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 56–94; ders., Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, 3 Bde., Tübingen 2017.

77 Huber, Öffentliche Kirche, 171.

78 Huber, Öffentliche Kirche, 172.

79 Huber, Öffentliche Kirche, 171. Huber stellt zwar überzeugend dar, dass der kulturellen Kommunikation aufgrund der Herausforderung durch die radikale Pluralität besondere Aufmerksamkeit zukommen sollte. Dennoch bleibt es fraglich, ob diese besondere Aufmerksamkeit es tatsächlich erforderlich macht, der kulturellen Kommunikation einen eigenen Referenzbereich einzuräumen. Insbesondere im Vergleich mit gesellschaftlichen Referenzbereichen wie Staat oder Wirtschaft oder auch der Zivilgesellschaft, stellt sich die Frage nach ihrer Gleichwertigkeit.

80 Angesichts der Finanzkrisen der letzten Jahre und der eher hilflosen Versuche sei-

und Unabhängigkeit der zivilgesellschaftlichen Assoziationen sind auch in der Demokratie in hohem Maß gefährdet. Es handelt sich um fragile Gebilde, deren öffentlicher Einfluss sich nicht von selbst versteht.«[81]

Hier zeigt sich auch ein wesentlicher Unterschied zwischen Hubers weitem, mehrfach differenzierten Öffentlichkeitsbegriff und einem enger gefassten Öffentlichkeitsverständnis, wie es beispielsweise bei Rawls begegnet. Entsprechend ist auch Rawls' Verständnis einer »öffentlichen« Vernunft auf Kontexte begrenzt, die »essential constitutional provisions and matters of basic justice, not ... political deliberation on lesser matters«[82] beinhalten. Dieses restriktive Verständnis von Öffentlichkeit ist für unsere Fragestellung wenig hilfreich, greift es doch auf eine Vorstellung von einem recht klar umgrenzten Bereich des »Öffentlichen« im Gegensatz zum »Nicht-Öffentlichen« bzw. »Privaten« zurück.

Diese Vorstellung erweist sich in vielen Fragen der Ethik als zutiefst problematisch, wie etwa Fischer deutlich macht: »Eine im Blick auf die Ethik wichtige Frage geht dahin, ob sich wirklich eine scharfe Grenze zwischen den Bereichen des Öffentlichen und des Nicht-Öffentlichen ziehen lässt und wo genau diese Grenze verläuft. Fallen moralische Fragen wie die Frage des Schwangerschaftsabbruchs in den Bereich der öffentlichen Vernunft, sind sie also unter Ausschluss umfassender religiöser, philosophischer oder moralischer Lehren zu entscheiden?«[83] Was Herline Pauer-Studer zumindest im Blick auf Ethik-Kommissionen bejaht,[84] wird von Fischer zu Recht als »Zumutung« gedeutet, »die für religiös eingestellte Menschen im Ausschluss ihrer Überzeugungen aus der Debatte um die gesetzliche Regelung solcher Fragen liegen kann.«[85] Im Blick auf gesellschaftliche Streitfragen wie die genannte Abtreibung, aber auch Wehrdienst, schulischer Religionsunterricht, Kruzifixe in öffentlichen Gebäuden oder das Tragen von Kopftüchern in der Schule weist auch Dalferth auf die diesen Streitfragen inhärente Problematik hin: »In diesen und ähnlichen Fällen ist nicht nur die Linie zwischen privat Erlaubtem und öffentlich nicht Gestattetem keineswegs so klar zu ziehen, wie unterstellt wird. Es ist für den Einzelnen auch kaum möglich, zwischen seinen persönlichen Motiven, den privaten Gründen und der

---

tens der Politik, diese zu überwinden, mag man bald die Zeit für gekommen halten, auch dem Subsystem Politik eine besondere Schutzwürdigkeit vor dem stets zunehmenden Einfluss der Wirtschaft zuzusprechen.

[81] Huber, Öffentliche Kirche, 167.

[82] Stout, Democracy and Tradition, 67.

[83] Fischer, Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung, 249.

[84] Für Pauer-Studer ist etwa ein Argument in der Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch, das auf die Heiligkeit des Lebens Bezug nimmt, nur für religiöse Personen einsichtig. Dagegen sei »die Gültigkeit des Arguments von der fehlenden Schmerzempfindlichkeit im Frühstadium embryonaler Entwicklung nicht abhängig von der Akzeptanz einer umfassenden philosophischen oder religiösen Lehre«. Herline Pauer-Studer, Öffentliche Vernunft und Medizinethik, in: Klaus Peter Rippe (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1999, 371–384, 379.

[85] Fischer, Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung, 249.

öffentlichen Begründung der von ihm vertretenen Ansichten und Positionen scharf zu unterscheiden und nur diejenigen Optionen auf Basis religiöser Überzeugungen für öffentlich vertretbar zu halten, für die adäquate säkulare Gründe angegeben werden können.«[86]

Das Problem, eine klare Grenze zwischen »öffentlich« und »privat« zu ziehen, wird im Blick auf die Religion besonders virulent, wenn »öffentlich« mit »neutral« bzw. »säkular« und »privat« mit »weltanschaulich gebunden« bzw. »religiös« assoziiert wird. Auch hier zeigt sich die Problematik eines Verständnisses von Öffentlichkeit als relativ homogener, wertneutraler Sphäre. »Die Art und Weise, wie gerade im Blick auf Religionen häufig zwischen ›privat‹ und ›öffentlich‹ unterschieden wird, legt zudem ein Verständnis von Öffentlichkeit nahe, die neutral ist, frei von allen Interessen und für alle in derselben Weise ungehindert zugänglich. Doch das ist bestenfalls ein unerreichtes Ideal und im schlimmsten Fall ein Hirngespinst.«[87]

Um sich der Frage nach einer Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit bzw. theologischer Ethik und öffentlichem Ethikdiskurs möglichst ohne große konzeptuelle Einschränkungen zu nähern, wird hier daher mit Huber von einem Öffentlichkeitsverständnis ausgegangen, das über fundamentale Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen hinausgeht und als solches in seiner vierfachen Ausdifferenzierung auch Kontexte jenseits des Duals von Staat und Öffentlichkeit erfassen kann.

1.3.4 Der Ethikdiskurs und seine Institutionalisierung

In der vorliegenden Studie wird unter »Ethik« ein Theorieunternehmen verstanden, nämlich die »Reflexion auf das gute Leben und richtige Handeln«.[88] Von der Ethik sind die Begriffe »Ethos« und »Moral« zu unterscheiden. Ein »*Ethos ist die Gesamtheit der auf ein gutes Leben gerichteten Haltungen und Vorstellungen, an denen sich das Handeln in einer Gruppe oder Gemeinschaft faktisch ausrichtet*«.[89] Moral hingegen ist zu verstehen als »*ein System von Normen und Verhaltensregeln, die sich an den Grundunterscheidungen gut / böse oder schlecht, richtig / falsch, geboten / verboten (oder erlaubt) orientieren und für alle gelten.*«[90] Bei den in dieser Studie untersuchten Ethikgremien handelt es sich um eine spezifische Form des institutionalisierten öffentlichen Ethikdiskurses, die sich systemtheoretisch an der Schnittstelle von Politik und Zivilgesellschaft verorten lässt.

Inhaltlich sind die Fragestellungen, die in diesen nationalen Ethikgremien debattiert werden, überwiegend der Bioethik bzw. der Ethik in den Lebenswis-

---

86 Dalferth, Wirklichkeit des Möglichen, 225.

87 Dalferth, Wirklichkeit des Möglichen, 228.

88 Hans-Richard Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, in: Wolfgang Huber/ Torsten Meireis/Hans-Richard Reuter (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 9–123, 14.

89 Reuter, Grundlagen und Methoden, 15.

90 Reuter, Grundlagen und Methoden, 15.

senschaften zuzuordnen. Dabei ist mit Denis Müller eine Ausbreitung des bioethischen Paradigmas auf andere Themengebiete öffentlicher Ethik zu beobachten. »Obwohl eigentlich eine relativ junge Wissenschaft, hat die Bioethik schnell einen akademischen Status erreicht, der sie faktisch zum neuen *Organon* der Ethik macht, indem sie sich die Gesamtheit der traditionellen Fragestellungen angeeignet hat, die früher der allgemeinen Ethik zugeschrieben wurden, seien diese im medizinischen, sozialen, philosophischen oder auch theologischen Problemkreis anzusiedeln.«[91] Dieser Feststellung entspricht es, dass der DER zwar den allgemeinen Begriff »Ethik« im Namen führt, doch inhaltlich vor allem auf Fragen der Lebenswissenschaften Bezug nimmt.[92] Die Schweizer Gremien sind in der Namensgebung diesbezüglich präziser.

Die Diskussion der Institutionalisierung des Ethikdiskurses ist dem Bereich der angewandten Ethik zugeordnet. Angewandte Ethik befasst sich, so Kurt Bayertz, »in der Regel mit öffentlichen Institutionen und politischen Handlungsoptionen. [Sie] greift öffentliche Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft auf.«[93] Wenn im öffentlichen Diskurs von Ethik die Rede ist, geht es überwiegend um Themen der angewandten Ethik sowie um Fragen der praktischen Moral. Anhand von drei Schwerpunkten – gesellschaftlicher Kontext, Philosophie und Theologie[94] – sollen im Folgenden die Entwicklungen des institutionalisierten öffentlichen Ethikdiskurses skizziert werden, um so zu einem besseren Verständnis desselben zu gelangen.

1.3.4.1 Der öffentliche Ethikdiskurs und sein gesellschaftlicher Kontext

Das Verhältnis von öffentlichem Ethikdiskurs und Gesellschaft ist seit dem verstärkten Auftreten der angewandten Ethik in den 1960er und 1970er Jahren

---

[91] Müller, Begleitung und Widerspruch, 285f. Dabei kann mit Müller kritisch gefragt werden, inwieweit die Bioethik der Ausdehnung ihrer Aufgabenstellung tatsächlich gerecht werden kann oder ob sie nicht gut daran täte, sich auf ihren primären Aufgabenbereich der medizinischen Ethik zu besinnen.

[92] Dies entspricht auch seiner vom deutschen Gesetzgeber vorgeschriebenen Aufgabenstellung, sich mit Fragen zu beschäftigen, »die sich im Zusammenhang mit der Forschung und den Entwicklungen insbesondere auf dem Gebiet der Lebenswissenschaften und ihrer Anwendung auf den Menschen ergeben« (§ 2 Abs. 1 EthRG, s. u. S. 59–62).

[93] Kurt Bayertz (Hg.), Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik, Hamburg 1991, 23. Laut Carmen Kaminsky steht die angewandte Ethik unter einer zweifachen »öffentlichen Perspektive«: »Sie nimmt erstens öffentliche, d. h. aktuelle, in einem spezifischen gesellschaftlichen Zusammenhang aufkommende Probleme wahr, greift sie auf und versteht damit ihre eigenen Themen als real gegebene und dringend zu bewertende bzw. zu lösende Fragestellungen. Sie ist zweitens als öffentliche, politisch relevante und entsprechend wirksame Debatte zu begreifen.« Carmen Kaminsky, »Angewandte Ethik« zwischen Moralphilosophie und Politik, in: Klaus Peter Rippe (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1999, 143–160, 147. Vgl. auch dies., Moral für die Politik. Eine konzeptionelle Grundlage der angewandten Ethik, Paderborn 2005.

[94] Dabei sind die Grenzen zwischen diesen drei Bereichen freilich bisweilen fließend.

Gegenstand reger Beobachtung und Reflexion von Seiten verschiedener Disziplinen, insbesondere der Soziologie, Philosophie und Theologie. Dabei zeichnet sich ein komplexes Bild ab. Während einerseits Alasdair MacIntyre die Gesellschaft mit einer »moralischen Krise«[95] konfrontiert sieht und Niklas Luhmann in der Moral immer weniger einen gesellschaftlich integrativen Faktor zu erkennen vermag,[96] haben die letzten Jahren zugleich eine Konjunktur ethischer Fragestellungen im öffentlichen Diskurs erlebt. So konstatiert Michael Quante: »Ethik ist gegenwärtig in aller Munde. Sie füllt Feuilletons, Talk-Shows und gelehrte Abhandlungen, ruft Ethik-Kommissionen und Ethik-Beiräte hervor«.[97] In seiner Untersuchung von Ethikkommissionen stellt auch Lorenz Engi fest, dass »das Thema Ethik ... Konjunktur« hat.[98] Nicht zuletzt Institutionen wie die NEK und EKAH sowie der DER scheinen zu belegen, dass der Bedarf an Ethik groß ist.[99]

Diese Entwicklung wird unterschiedlich interpretiert. Während Otfried Höffe, langjähriger Präsident der NEK, unter dem Stichwort »Moral als Preis der Moderne« neutral festgehalten hat, dass mit den gesellschaftlichen Entwicklungen in modernen Gesellschaften der ethische Reflexions- und Klärungsbedarf zugenommen habe,[100] beurteilen andere diese Entwicklung skeptischer. Körtner etwa schlussfolgert: »Nach der Verwissenschaftlichung der Ethik scheint nun die Ethisierung der Wissenschaften, nach der Politisierung der Moral die Moralisierung der Politik gekommen zu sein«.[101] Dies würde darauf hindeuten, dass der bisweilen geradezu als inflationär zu bezeichnende Einsatz von Ethik auch die Funktion hat, die gesellschaftliche Akzeptanz der Wissenschaften bzw. von politischen Entscheidungen zu befördern.[102] Für Körtner ist damit ein tiefes

---

[95] Vgl. Alasdair MacIntyre, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt am Main 1995.

[96] Vgl. Niklas Luhmann, Paradigm Lost. Die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt am Main 1988.

[97] Michael Quante, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt 2003, 9. Vgl. auch Ulrich H. J. Körtner, Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft (ThLZ.F 7), Leipzig 2002, 39.

[98] Lorenz Engi, Möglichkeiten und Grenzen der Tätigkeit von Ethikkommissionen. Untersucht am Beispiel der nationalen Ethikkommission im Bereich Humanmedizin, Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht (ZBl) 110 (2009), 92–113, 93.

[99] Eine gute Darstellung der Entwicklung der Ethikkommissionen bietet Stefan Zottis Kapitel »Neue Orte des ethischen Diskurses? Geschichte und Aufgabenstellung von Ethikkommissionen« in seinem Werk zu Ethikkommissionen. Stefan D. Zotti, Theologische Ethik in Ethikkommissionen. Politikberatende Ethikkommissionen als Bewährungsfeld theologischer Ethik, Marburg 2006, 47–120.

[100] Otfried Höffe, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt am Main 1993.

[101] Körtner, Vielfalt und Verbindlichkeit, 40. Zur Entmoralisierung und Verrechtlichung der Gesellschaft vgl. auch Silja Vöneky, Recht, Moral und Ethik, Tübingen 2010, 70–72.

[102] Zur bioethischen Dimension dieser Thematik vgl. vor allem die Beiträge in Rouven Porz u. a. (Hg.), Gekauftes Gewissen? Zur Rolle der Bioethik in Institutionen, Paderborn 2007.

Misstrauen gegenüber der angewandten Ethik selbst verbunden: Die »ethische Suche nach pragmatischen Lösungen technokratischer Probleme und Konflikte, auch ›angewandte Ethik‹ genannt, trägt über weite Strecken selbst die Züge technischer Rationalität«.[103]

Walter Schulz' seinerzeitige Analyse, dass »die ethische Fragestellung ... für das *allgemeine Bewusstsein* nicht mehr vorrangig zu sein«[104] scheint, würde damit auch für die heutige Gesellschaft noch einen Wahrheitsgehalt haben, möglicherweise in einer viel radikaleren Art als noch vor vierzig Jahren. Die Ethik wäre dann durch die Wissenschaft weniger verdrängt und obsolet gemacht worden, wie Schulz damals meinte, als vielmehr funktionalisiert und in den Dienst genommen. Es lässt sich daher durchaus kritisch hinterfragen, ob bzw. inwieweit es sich bei dem, was heute als angewandte Ethik im öffentlichen Diskurs und seinen Gremien vollzogen wird, um »genuine« oder eher um funktionalisierte Ethik handelt.[105]

1.3.4.2 Der öffentliche Ethikdiskurs und die philosophische Ethik

Die Entwicklung hin zu einer Institutionalisierung des Ethikdiskurses in nationalen Ethikgremien ist des Weiteren durch Impulse geprägt, die von der philosophischen Ethik ausgingen und ausgehen.[106] Hinsichtlich der Entwicklung des Verhältnisses von öffentlichem Ethikdiskurs und philosophischer Ethik verweist Kurt Bayertz darauf, dass – obwohl der Terminus »angewandte Ethik« erst in den 1980er Jahren auftrat[107] – Fragen der angewandten Ethik stets Teil philosophischer Reflexion gewesen seien.[108] Die Verbindung zwischen philosophischer angewandter Ethik und dem öffentlichen Ethikdiskurs wird von Bayertz als sehr

---

[103] Körtner, Vielfalt und Verbindlichkeit, 40.

[104] Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 630.

[105] Vgl. hierzu auch die Position von Richard Ashcroft, der es für unproblematisch ansieht, wenn etwa Bioethiker bestimmte Interessen vertreten, solange sie diese transparent machen. Richard Ashcroft, Bioethik und Interessenkonflikte, in: Porz u. a., Gekauftes Gewissen?, 17–31. Vgl. auch folgende Beiträge: Wolfgang van den Daele, Soziologische Aufklärung und moralische Geltung. Empirische Argumente im bioethischen Diskurs, in: Michael Zichy/Herwig Grimm (Hg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin 2008, 119–151; Wolfang van den Daele/Friedhelm Neidhardt (Hg.), Kommunikation und Entscheidung. Politische Funktionen öffentlicher Meinungsbildung und diskursiver Verfahren (WZB-Jahrbuch 1996), Berlin 1996.

[106] Vgl. auch Michael Zichy/Herwig Grimm (Hg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin 2008.

[107] Fischer etwa weist darauf hin, dass der Terminus »applied ethics« in den USA bereits in den 1960er Jahren auftrete, im deutschen Sprachraum als »angewandte« oder »praktische« Ethik allerdings erst in der Mitte der 1980er Jahre. Johannes Fischer/Esther Imhof/Jean-Daniel Strub, Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Stuttgart ²2007, 92.

[108] Bayertz, Praktische Philosophie. Zur Frage der »Praxis in der Ethik« und der entsprechenden Methodenreflexion vgl. Zichy/Grimm, Praxis in der Ethik.

eng beschrieben, da es zur angewandten Ethik gehöre, »politische, institutionalisierte, öffentliche Handlungsweisen« als ihren Gegenstand zu haben und »öffentliche Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft«[109] aufzugreifen. Die Entstehung und Entwicklung der angewandten Ethik skizziert Bayertz anhand von drei Problemkomplexen, aus denen jeweils Impulse für die philosophische angewandte Ethik hervorgegangen seien.[110]

Zum einen nennt er politische Fragestellungen, insbesondere die Civil-Rights-Bewegung in den USA der 1960er Jahre. Ein weiterer Impuls für die Entwicklungsgeschichte der angewandten Ethik sei in den 1970er Jahren von der Naturschutzbewegung ausgegangen und dem entstehenden Problembewusstsein für die Grenzen des Wachstums. Damit verknüpft sei ein dritter Themenbereich, der wissenschaftlich-technische Fortschritt, und die damit verbundenen Diskussionen, unter anderem bezüglich der zivilen Nutzung der Kernenergie sowie der Möglichkeiten technischer Eingriffe in die menschliche Reproduktion. Allen Themenkomplexen sei gemein, dass es sich um Fragestellungen mit öffentlicher Relevanz handele, die einem gesellschaftlichen Bedarf an ethischer Orientierung entsprängen, dem sich die philosophische angewandte Ethik zu stellen suche.[111]

In diesem Kontext ergibt sich des Weiteren die Frage nach den Wechselwirkungen zwischen Anwendung und Begründung. Julian Nida-Rümelin weist diesbezüglich auf die enge Beziehung zwischen Normbegründung und Normanwendung hin: »Konkrete anwendungsorientierte Probleme der moralischen Beurteilung sind dann *konstitutiver Bestandteil der ethischen Theoriebildung selbst*«.[112] Auch nach der tatsächlichen Lösungskompetenz der angewandten Ethik hinsichtlich konkreter Probleme muss gefragt werden. Hier mahnt Bayertz Zurückhaltung an: »Keines der Probleme, mit denen die angewandte Ethik konfrontiert ist, kann durch Philosophie allein gelöst werden: Zum einen, weil alle diese Probleme komplex sind und interdisziplinärer Anstrengungen bedürfen; zum anderen, weil sie ihrem Wesen nach politische Probleme sind und daher nur in einem demokratischen, öffentlichen Diskurs entschieden werden können.«[113]

---

109 Bayertz, Praktische Philosophie, 23.

110 Bayertz, Praktische Philosophie, 21f. Die im Folgenden genannten Problemkomplexe haben, neben der philosophischen Ethik, auch die theologische Ethik entscheidend geprägt.

111 Vgl. hierzu auch Julian Nida-Rümelin (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch, Stuttgart ²2005, 53–63, sowie Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner, Handbuch Ethik, Stuttgart ³2011, 243–249.

112 Julian Nida-Rümelin, Moralische Urteilsbildung und die Theorie der »Angewandten Ethik«, in: Zichy/Grimm, Praxis in der Ethik, 17–46, 40.

113 Bayertz, Praktische Philosophie, 43.

1.3.4.3 Der öffentliche Ethikdiskurs und die theologische Ethik

Basierend auf dem Gedanken, dass das christliche Glaubens- und Wirklichkeitsverständnis nicht ohne Auswirkungen auf die verschiedenen Lebensbereiche der Christen bleibt, versteht auch die theologische Ethik die angewandte Ethik als wichtigen Teil ihrer Aufgaben.[114] Entsprechend engagiert sie sich, auch öffentlich, in diesbezüglichen Fragestellungen. Damit muss auch stets aufs Neue das angemessene Verhältnis von Theologie und Gesellschaft, theologischer Ethik und öffentlichem Ethikdiskurs bestimmt werden, eine Herausforderung, der sich beispielsweise die Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD in ihrer 2008 veröffentlichten Denkschrift »Das rechte Wort zur rechten Zeit«[115] zu stellen suchte.

In der historischen Entwicklung dieses Verhältnisses sieht Reiner Anselm zwei Phasen. Die erste Phase, etwa vom Anfang des 20. Jahrhunderts bis in die 1970er Jahre, sei gekennzeichnet von der Frage, *welche* protestantische Position Geltung im öffentlichen Ethikdiskurs beanspruchen soll.[116] Im Zentrum steht damit das Ringen um den präzisen Inhalt, um das »Was«. Eines der bekanntesten Beispiele hierfür ist Ernst Troeltsch und seine Ausführungen zu den gesellschaftlichen Wirkungen christlicher Soziallehren.[117] In den Wirren der Weimarer Republik und dem Grauen der NS-Herrschaft trat dann die Frage nach Orientierung in den Vordergrund, wie sich etwa an Dietrich Bonhoeffer verdeutlichen lässt,[118] um dann nach der ersten Zeit des Wiederaufbaus der Debatte zwischen einer »Theologie der Gesellschaft« und einer »theologischen Sozialethik« zu weichen.[119] Infolge dieser Diskussionen und den Erfahrungen mit dem Nazi-Regime verzichtete die evangelische Sozialethik fortan überwiegend auf theologisch überhöhte Gesellschaftsdeutungen zugunsten eines Verständnisses,

---

[114] Eine Analyse des Verhältnisses von Bioethik und evangelischer Ethik findet sich bei: Jürgen Hübner/Hartwig von Schubert (Hg.), Biotechnologie und evangelische Ethik. Die internationale Diskussion, Frankfurt am Main 1992. Vgl. auch Stephen Lammers/Allen Verhey (Hg.), Theological Voices in Medical Ethics, Grand Rapids, Mich. 1993.

[115] Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008.

[116] Reiner Anselm, Religiöse Überzeugungen und politische Entscheidungen. Überlegungen aus der Perspektive der theologischen Ethik, ThLZ 135 (2010), 1187–1196.

[117] Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.

[118] Dietrich Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, hg. von Ilse Tödt u. a., München 1992, 163–218.

[119] Dabei steht Heinz-Dietrich Wendlands »Theologie der Gesellschaft«, der Versuch einer christlichen Kulturtheorie, Heinz-Eduard Tödts »theologischer Sozialethik« gegenüber. Letztere hat nach Tödt die Aufgabe, menschliches Tun daraufhin zu befragen, inwieweit es eine gehorsame Antwort auf Gottes Anrede darstellt. Heinz-Dietrich Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1956; Heinz-Eduard Tödt, Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? Ein kritischer Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft, ZEE 5 (1961), 211–241, 240.

das die Gesellschaft und ihre Institutionen als einen durch Menschen zu gestaltenden Raum auffasst.

Die 1970er Jahre markieren gemäß Anselm einen Einschnitt im Verhältnis der theologischen Ethik und des öffentlichen Ethikdiskurses und den Beginn einer zweiten Phase, die bis in die Gegenwart reicht. Aufgrund der gesellschaftlichen Veränderungen seit den 1960er Jahren musste die theologische Ethik wahrnehmen, dass sich die Frage vom »Was« zum »Ob« gewandelt hatte. Die Diskussion um den Inhalt der Orientierung durch theologische Ethik war einer Diskussion um die Berechtigung der Orientierung durch eine theologische Ethik gewichen. Man sah sich nun nicht mehr nur mit den »Aufgaben«, sondern zunehmend auch mit den »Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen« konfrontiert, wie es der Titel einer EKD-Denkschrift 1970 formuliert.[120] Auch die damit verbundene Frage nach der Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit, um die es hier geht, ist ein Ausdruck und ein Teil dieser andauernden, regen Debatte. Als Beispiel dafür sei an die eingangs kurz skizzierte Diskussion um Rawls' politischen Liberalismus und die Legitimität religiöser Argumente in der Öffentlichkeit erinnert.

1.4 Zur Methodik

Methoden richten sich nach ihrem Untersuchungsgegenstand. Für die vorliegende Studie »Zur Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs« an den Beispielen nationaler Ethikgremien bedeutet dies, dass auf mehrere unterschiedliche Methoden rekurriert wird. Wie bereits oben im Anschluss an Rendtorff ausgeführt, liegt die Pointe des Rollenbegriffs in ihrer Doppelseitigkeit begründet. Das bedeutet, es ist der Selbstwahrnehmung bzw. dem Selbstverständnis einerseits und der Außenwahrnehmung bzw. dem Verständnis durch andere andererseits nachzugehen. Um dieser Doppelseitigkeit des Untersuchungsgegenstandes adäquat Rechnung zu tragen, wird wie folgt vorgegangen.

Nach den einführenden Diskussionen im ersten Teil, widmet sich der zweite Teil primär dem Selbstverständnis der Rolle der Theologe in der Öffentlichkeit mit Hilfe der Analyse und Diskussion unterschiedlicher theologischer Ansätze zum Verhältnis von Theologie und Öffentlichkeit. Die Bearbeitung dieses Teils findet auf der Basis von Forschungsliteratur und in kritischer Auseinandersetzung mit den vorgestellten Positionen statt. Er entspricht in seiner Methodik dem üblichen Vorgehen systematisch-theologischer Forschungsarbeiten.

Während die im zweiten Teil geleistete kritisch-hermeneutische Textarbeit als theoretische Basis für das weitere Vorgehen indispensabel ist, stoßen die dort verwendeten Methoden im dritten Teil an ihre Grenzen. Denn nun wird

---

[120] Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1970.

der Forschungsgegenstand neu fokussiert; statt theoretisch erfassbarer theologischer Ansätze werden nun dynamische, »lebendige« Gremien wie der DER, die EKAH und die NEK in den Blick genommen. Somit wird eine Anpassung der Methodik erforderlich, indem das textorientierte Vorgehen im zweiten Teil durch sozialwissenschaftliche Methoden wie qualitative Interviews ergänzt wird. Um ein möglichst vielschichtiges Bild der Doppelseitigkeit der gegenwärtigen Rolle der Theologie zeichnen zu können, werden mit insgesamt zwölf Mitgliedern der Gremien ausführliche Interviews durchgeführt. Dem Aspekt der Selbstwahrnehmung der Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs entspricht es, dass alle Vertreter einer theologischen Ethik zu Wort kommen. Dem Aspekt der Außenwahrnehmung wird hingegen dadurch Rechnung getragen, dass auch Vertreter einer nichttheologischen Ethik zur Rolle der Theologie in ihrem Gremium befragt werden. Die sozialwissenschaftliche Methode der qualitativen Interviews sowie die hier gewählte Auswertungsmethode der Interviews mit Hilfe der qualitativen Inhaltsanalyse werden zu Beginn des dritten Teils noch ausführlich vorgestellt werden.

Der vierte Teil schließlich bezieht sich in seiner Methodik auf die Ergebnisse der beiden vorangegangenen Teile. Ausgehend von dem in der Text- und Interviewauswertung Erarbeiteten wird programmatisch in Richtung einer Öffentlichen Theologie weitergedacht.

1.5 Stand der Forschung

Friedemann Voigts Forderung, »die bioethische Debatte selbst als ein[en] Lern- und Bildungsprozess zu begreifen, der reflexiv begleitet werden soll«,[121] wird seit einigen Jahren verstärkt – und insbesondere auch aus interdisziplinärer Perspektive – aufgegriffen. Im Folgenden werden aus der Vielzahl an Studien, die sich mit der Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs allgemein bzw. in den genannten Gremien beschäftigt haben und an die sich das geplante Projekt anschließen kann, exemplarisch einige ausgewählt und kurz vorgestellt. Um Doppelungen möglichst zu vermeiden, wird auf die Beiträge der im zweiten Teil ausführlich diskutierten Autoren Bedford-Strohm, Herms, Huber, Rendtorff und Schockenhoff an dieser Stelle nicht näher eingegangen. Strukturell orientiert sich die folgende Diskussion an den verschiedenen Disziplinen, beginnend mit Studien aus theologischer Perspektive, gefolgt von Studien aus der Perspektive anderer Disziplinen.[122]

---

121 Friedemann Voigt (Hg.), Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin 2010, 14f.

122 In den interdisziplinären Studien sind teilweise auch Beiträge von Theologinnen und Theologen enthalten, die hier daher unter der Rubrik »theologische Perspektiven« aufgenommen werden.

1.5.1 Theologische Perspektiven

Der von Reiner Anselm herausgegebene Aufsatzband »Ethik als Kommunikation. Zur Praxis Klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive« widmet sich aus evangelisch-theologischer Perspektive vor allem der Untersuchung Klinischer Ethik-Komitees (KEKs).[123] Dabei verspricht die Kombination aus theologischen und soziologischen Perspektiven »aufschlussreiche Erkenntnisse über die Konstitutionsbedingungen ethischer Entscheidungen im Kontext institutionell bestimmter Diskursivität.«[124] Insbesondere die Beiträge, die sich mit der Rolle und dem Selbstverständnis theologischer Akteure in KEKs beschäftigen, sind hier von Bedeutung.

In seinem Aufsatz »Ethik und Organisation. Soziologische und theologische Perspektiven auf die Praxis Klinischer Ethik-Komitees«[125] geht Friedrich Ley den »weltanschaulich-konfessionellen Bedingungen und kommunikativen Strukturen ethischer Entscheidungen«[126] nach und stellt bezüglich der Funktion moralisch-ethischer Kommunikation eine inhaltlich überzogene Erwartungshaltung fest. Er betont, dass ein realistisches Ziel weniger eine Problemlösung als eine Problembeschreibung sei. »Die moralisch-ethische Kommunikation hat ihren Zweck demnach nicht zuerst in einem Ziel außerhalb ihrer selbst, wie es das Wunschbild einer definitiven Erledigung struktureller Problemzusammenhänge suggeriert, sondern gewinnt ihre operationale Bestimmung vor allem daraus, dass es gelingt, die standpunkt-differente Beurteilung organisationaler Konfliktlagen unter faktisch unhintergehbaren, tendenziell asymmetrischen Interaktionsbedingungen in Disziplinen überschreitender Weise zur Sprache zu bringen.«[127] Der Wunsch nach Konsens bleibe zwar oft unerfüllt, doch seien bereits die »Chiffrierung eines Problems als eines ›ethischen‹ Problems«[128] zusammen mit der Erschließungskraft einer multiperspektivischen Herangehensweise hilfreich, um komplexe Sachverhalte darzustellen und zu bearbeiten. Ethik als Kommunikation wird somit von Ley als Selbstwert begriffen.

Für die vorliegende Studie besonders relevant sind Leys Darstellungen zur Rolle der Theologinnen und Theologen im Ethik-Komitee. Diese agierten weniger als profiliert religiöse Akteure, sondern zeigten vor allem operationale Kompetenzen, indem sie beispielsweise auf die Verständlichkeit des Diskurses achteten. Obwohl Theologen wenig spezifisch Religiöses oder Theologisches einbrächten, seien sie in den Komitees durchaus geschätzt. Ley sieht den Grund

---

123 Reiner Anselm (Hg.), Ethik als Kommunikation. Zur Praxis Klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive, Göttingen 2008.
124 Friedrich Ley, Ethik und Organisation. Soziologische und theologische Perspektiven auf die Praxis Klinischer Ethik-Komitees, in: Anselm, Ethik als Kommunikation, 17–46, 22.
125 Siehe vorige Anmerkung.
126 Ley, Ethik und Organisation, 17.
127 Ley, Ethik und Organisation, 37.
128 Ley, Ethik und Organisation, 42.

dafür in einer Art grundsätzlichem Vertrauen, das den theologischen Vertretern entgegengebracht werde: »Offenbar verfügen die theologischen Standesvertreter über eine strukturell, funktional und hierarchisch entkoppelte Sozialkompetenz, die in Verbindung mit der Ernsthaftigkeit und Gewissenhaftigkeit ethischer Problembearbeitung einen hohen Grad von Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit verspricht.«[129] Aus diesem Grund werde die Einbeziehung von Theologinnen und Theologen in ethische Diskurse grundsätzlich stark befürwortet, ihre Mitarbeit gar als »Gütesiegel«[130] betrachtet.

Inwieweit die Rolle der theologischen Vertreter in den KEKs mit der in nationalen Ethikgremien wie dem DER, der EKAH sowie der NEK vergleichbar ist, wird im Folgenden näher zu untersuchen sein. Es deuten sich neben einigen Gemeinsamkeiten auch Unterschiede an sowohl im eigenen Rollenverständnis der theologischen Vertreter als auch in den Erwartungen, die an sie herangetragen werden, was möglicherweise auf die Unterschiedlichkeiten in der Zusammensetzung und der Aufgabenstellung zwischen KEKs und nationalen Ethikgremien zurückzuführen ist. So würden theologische Vertreter etwa im NER/DER, so beispielsweise Gina Atzeni und Friedemann Voigt in ihrer Studie zu »Berufstheologen in ethischen Diskursen«, stärker nach ihrer spezifisch theologischen Kompetenz gefragt.[131] Dies erscheint auch unmittelbar einsichtig. Denn wenn Theologinnen und Theologen »nichts [tun], was andere nicht auch tun können«[132] stellt sich in der Tat die Frage nach einer inhaltlich plausibel begründeten Notwendigkeit der Anwesenheit von theologischen Vertretern in derartigen Gremien, wie sie bisweilen zum Beispiel von juristischer Seite kritisch gestellt wird.[133]

In ihrem Aufsatz »Professionalisierung durch De-Professionalisierung« geht Anne-Kathrin Lück der Frage nach, »[w]ie Theologinnen und Theologen in Klinischen Ethik-Komitees agieren«.[134] Auf semantischer Ebene stellt sie anhand repräsentativer Beispiele aus Beobachtungsprotokollen zwei Arten des Agierens fest: einerseits durch »nicht explizit-theologische Stellungnahmen«, wie »Nichtexpertensein«, »mitfühlende Patientensicht«, »Moderator und Organisator«, »Formalismus« und »Verfahrensfragen«, und andererseits durch »explizit-theolo-

129 Ley, Ethik und Organisation, 43.

130 Ley, Ethik und Organisation, 44.

131 Der 2001 gegründete Nationale Ethikrat (NER) war die Vorgängerinstitution des DER. Er wurde 2007 durch den DER ersetzt. Atzeni und Voigt verweisen für den NER auf eine stärkere Betonung »spezifisch theologische[r] Expertise ..., die von den religiösen Akteuren erwartet und auch beigesteuert wird.« Gina Atzeni/Friedemann Voigt, Religion und Theologie in bioethischen Kommissionen. Eine Untersuchung zu Berufstheologen in ethischen Diskursen, in: Voigt, Religion in bioethischen Diskursen, 215–244, 223.

132 Ley, Ethik und Organisation, 43.

133 Vgl. Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse, 59.

134 Anne-Kathrin Lück, Professionalisierung durch De-Professionalisierung. Wie Theologinnen und Theologen in Klinischen Ethik-Komitees agieren, in: Anselm, Ethik als Kommunikation, 47–70.

gische Stellungnahmen«, wie »theologisch-ethische Argumentation«, »biblische Semantik«, »Expertise als Kirchenvertreter«, »seelsorgerliche Stellungnahmen« und »wissenschaftlich-theologische Expertise«.[135] Dabei sei zu beobachten, dass explizit theologische Sprache kaum Verwendung finde. Werde sie hingegen gebraucht, könne sie nur in den seltensten Fällen eine kommunikationsfördernde Funktion einnehmen.

Trotz einer überwiegend funktionalen Semantik sieht Lück eine soziologisch beschreibbare religiöse Rolle der theologischen Vertreter in KEKs gegeben. Im Anschluss an den Religionsbegriff von Niklas Luhmann beschreibt Lück die theologischen Vertreter als Repräsentanten einer Transzendenz, die sich vor allem auf ihre institutionelle Rückbindung an die Kirche und weniger auf einen explizit religiösen Code gründe. Die spezifisch theologische Kompetenz ist für Lück in dem Transzendierungspotenzial, das dem Agieren der Theologinnen und Theologen zugrunde liege, zu finden. »Der Bezug zum Absoluten [ist] auf der funktionellen Ebene für den Transzendierungsprozess des Diskurses ungemein förderlich, weshalb es verständlich ist, dass Theologinnen und Theologen explizit als feste Mitglieder der Klinischen Ethik-Komitees erwünscht sind.«[136] Auch in Lücks Beitrag ist die spezifische Verbindung von empiriegestützten soziologischen Methoden, wie der Auswertung von Protokollen, und theologischer Perspektive hervorzuheben, ähnelt es doch den Verfahren, die auch in diesem Forschungsprojekt zur Anwendung kommen. Während die methodische Reflexion zwar etwas kurz kommt, stellt die bei Lück untersuchte Semantik theologischer Akteure eine hilfreiche Vergleichs- bzw. Kontrastfolie zur Semantik theologischer Vertreter im DER, in der EKAH sowie in der NEK dar.

Komplementär zu Lücks Fokus auf der Außenwahrnehmung der theologischen Vertreter geht Constantin Plaul in seinem Aufsatz »Prophet oder Pastor? Zum Selbstverständnis von Theologen in Klinischen Ethik-Komitees«[137] deren Selbstwahrnehmung nach. Er konstatiert dabei Folgendes: Einerseits nähmen sich theologische Akteure als Experten wahr, die ihr spezifisches Fachwissen profiliert als solches einbringen möchten, dabei jedoch auf Irritation oder Stillschweigen träfen. Plaul nennt dies die »desintegrative Selbstverortung«,[138] die durch Unzufriedenheit mit der eigenen Rolle und dem eigenen Platz im KEK gekennzeichnet sei. Andererseits und in erheblich größerer Anzahl nähmen sich Theologinnen und Theologen als »Experten fürs Religiöse gleichsam [als] Experten fürs Unsichtbare«[139] wahr. In dieser »integrativen Selbstverortung«,[140] mit der eine positive Bewertung der eigenen Rolle im KEK einhergehe, werde zwischen

135 Lück, Professionalisierung, 50ff.
136 Lück, Professionalisierung, 68.
137 Constantin Plaul, Prophet oder Pastor? Zum Selbstverständnis von Theologen in Klinischen Ethik-Komitees, in: Anselm, Ethik als Kommunikation, 71–86.
138 Plaul, Prophet oder Pastor, 75.
139 Plaul, Prophet oder Pastor, 74.
140 Plaul, Prophet oder Pastor, 78.

expliziter und impliziter Religion unterschieden und der Säkularität des KEK sowie seiner Multiperspektivität Rechnung getragen. Das Theologische manifestiere sich an Person und Amt und bedürfe nicht unbedingt der Verbalisierung, wie ein teilnehmender Pfarrer zum Ausdruck bringt.[141] Die Selbstverständlichkeit der Teilnahme von Theologen an KEKs trotz eines überwiegend nur latenten religiösen Bezuges erklärt Plaul mit einem unterschwelligen Bedürfnis: »Sinnstiftende Ressourcen stehen quasi bereit, müssen aber nicht jederzeit abgerufen werden, sondern fungieren als sichernde Faktoren im Hintergrund.«[142] Wie Lücks Beitrag wird auch Plauls Untersuchung im Hintergrund als Vergleichsstudie für die im Folgenden vorgestellten Forschungen zum Selbstverständnis der theologischen Mitglieder der hier untersuchten Ethikgremien dienen. Unter methodischen Gesichtspunkten ist Plauls Untersuchung von Interesse, da die Verbindung theologischer Analyse mit sozialwissenschaftlichen Methoden wie Experteninterviews, die in der vorliegenden Studie zur Anwendung kommt, auch bei ihm ihre Produktivität überzeugend demonstrieren kann.

Der interdisziplinäre Sammelband »Religion in bioethischen Diskursen« unter der Herausgeberschaft von Friedemann Voigt beleuchtet die Frage nach der Selbstreflexivität der religiösen Dimension in bioethischen Diskursen.[143] Voigt betont, dass sich der Terminus »Religion« jeder festen, vorab erfolgenden Definition entziehe und bereits der Titel »eine kulturhermeneutische Herausforderung« signalisiere, der sich aus »interdisziplinärer, internationaler und interreligiöser Perspektive«[144] zu stellen sei.

Für die vorliegende Studie ist vor allem der gemeinsame Beitrag der Soziologin Gina Atzeni und des Theologen Friedemann Voigt zu »Religion und Theologie in bioethischen Kommissionen. Eine Untersuchung zu Berufstheologen in ethischen Diskursen«[145] relevant, der soziologische Analyse mit theologischer Deutung verbindet. Mit Hilfe eines induktiven und kontextuellen Zugangs zum Thema werden die Rollen und Argumentationsstrategien von Berufstheologen auf drei Ebenen bioethischer Kommissionen untersucht. In Fallbesprechungs-Gremien wie KEKs, der *ersten* Ebene, agierten Theologen als »*exemplarische Laien*«,[146] die ihre seelsorgerlichen Kompetenzen durch intensi-

---

[141] »Durch meine Person und mein Amt denken sich das [sc. den religiösen Bezug] die Leute wahrscheinlich auch, dann brauch ich es nicht einmal sagen.« Plaul, Prophet oder Pastor, 85.

[142] Plaul, Prophet oder Pastor, 86.

[143] Friedemann Voigt (Hg.), Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin 2010.

[144] Voigt, Religion in bioethischen Diskursen, 4.

[145] Gina Atzeni/Friedemann Voigt, Religion und Theologie in bioethischen Kommissionen. Eine Untersuchung zu Berufstheologen in ethischen Diskursen, in: Voigt, Religion in bioethischen Diskursen, 215–244.

[146] Atzeni/Voigt, Religion und Theologie, 219.

ves Nachfragen und Vermitteln einbrächten. Als *zweite* Ebene werden politische Beratungsgremien identifiziert, exemplarisch dargestellt am NER/DER und an der Bayerischen Bioethikkommission. Den dort vertretenen Theologen eigne ein besonderer Status, da sie zugleich als Repräsentanten einer bestimmten Gruppe, d. h. der Kirchen, und als Wissenschaftler wahrgenommen würden. Theologen und Bischöfe verzichteten überwiegend auf eine explizit religiöse Sprache, wie eine Durchsicht der Protokolle von 2001 bis 2007 ergab. Zusammen mit anderen Geisteswissenschaftlern übernähmen sie die hermeneutische Funktion, eine allgemeine Verständlichkeit herzustellen sowie latente Wertungen in naturwissenschaftlichen Beschreibungen offenzulegen. Atzeni und Voigt bemerken im NER eine stärkere Betonung »spezifisch theologische[r] Expertise ..., die von den religiösen Akteuren erwartet und auch beigesteuert wird«,[147] als in anderen Kommissionstypen und sehen einen Zusammenhang zwischen der Wirksamkeit der Theologen in den Kommissionen und ihrer jeweiligen, eigenen Theologie. Des Weiteren stellen sie fest, dass der innertheologische Pluralismus im Protestantismus aufgrund des fehlenden Lehramtes in ethischen Fragen ausgeprägter sei als auf katholischer Seite. Auf einer *dritten* Ebene seien Theologen in Begutachtungsgremien zur Zulässigkeit von Forschungsprojekten wie die Zentrale Ethikkommission für Fragen der Stammzellforschung am Robert-Koch-Institut (ZES) zu finden. Diese seien mit der grundsätzlichen Spannung konfrontiert, dass beide Großkirchen die Forschung mit humanen embryonalen Stammzellen grundsätzlich ablehnen. Ihre Aufgabe sehen diese Theologen daher vor allem im »Schaffen von Vertrauen«.[148] Die Materialauswertung bei Atzeni und Voigt führt zu der These, dass die unterschiedlichen Kommissionstypen unterschiedlichen Ausdifferenzierungsgestalten von Religion und Theologie korrespondieren. »Dabei ergibt sich offensichtlich eine Steigerung des theologischen Reflexionsgrades von der gleichsam rudimentären Theologizität seelsorgerlichen Wirkens in den Fallbesprechungs-Gremien der KEKs über die positionelle Theologie in der Beratungsinstanz von NER/DER bis zur hochgradig selbstreflexiven Theologie in der Begutachtungskommission der ZES«.[149]

Die Studie von Atzeni und Voigt überzeugt durch ihren induktiven, kontextuellen Ansatz, der auch im vorliegenden Projekt zur Anwendung kommen wird. Insbesondere ihre Diskussion von Berufstheologen hinsichtlich der ihnen entgegengebrachten Erwartungen, ihrer Sprache und ihres Agierens sowie ihres Selbstverständnisses ist hilfreich und wird im Folgenden vertieft werden. Doch provoziert ihre These einer Steigerung des theologischen Reflexionsgrades auch Kritik. So sind dem Lob einer »hochgradig selbstreflexiven Theologie« der theologischen Vertreter in der ZES die Bedenken Bijan Fateh-Moghadams an die Seite zu stellen, dass es sich bei dieser Institution letztlich um eine »Farce eines ethi-

147 Atzeni/Voigt, Religion und Theologie, 223.
148 Atzeni/Voigt, Religion und Theologie, 228.
149 Atzeni/Voigt, Religion und Theologie, 234.

schen Beratungsverfahrens«[150] handele, bei der die Entscheidungsspielräume der Teilnehmer in denkbar enge Bahnen gelenkt würden. So beträgt etwa die Bewilligungsquote der eingereichten Forschungsvorhaben über 90 Prozent.[151]

Ein weiterer Beitrag aus Voigts Sammelband, der hier von besonderem Interesse ist, ist Reiner Anselms Intervention zu »Religion in der Bioethik. Theologische Perspektiven«.[152] Im Sinne von Wolfgang Trillhaas' These, Ethik sei »in jedem Sinne angewandte Anthropologie«,[153] schlägt Anselm »eine Neubelebung und Weiterführung traditioneller theologisch-anthropologischer Bilder« vor, um deren »Orientierung stiftendes Potential im Blick auf die bioethischen Konfliktlagen am Beginn und Ende des Lebens auszuloten«.[154] In der jüngeren bioethischen Diskussion sieht Anselm eine einseitige Reduktion auf das Leibliche – auch und gerade von Seiten theologischer und kirchlicher Beiträge – gegeben. Anselm vermutet dahinter den Versuch von Vertretern von Theologie und Kirche, ihre eigene als mangelhaft empfundene Überzeugungskraft durch das Hinzuziehen unanfechtbarer, naturwissenschaftlicher Argumente zu stärken. Doch gibt er kritisch zu bedenken, dass mit einer solchen Argumentationsweise weder »die Fülle der eigenen Tradition noch die zu bearbeitenden Phänomene«[155] adäquat erfasst werden könnten. Anselm plädiert daher dafür, das der Religion und Theologie eigene Sinnerschließungspotential wieder stärker im bioethischen Diskurs fruchtbar zu machen. Zu einem vertieften Verständnis der ethischen Probleme, die sich am Beginn und Ende des Lebens stellen, sei eine Besinnung auf traditionelle Elemente abendländischer Anthropologie wie die Unterscheidung zwischen Leib und Seele nötig.

Ist Anselms Kritik an der Argumentationsweise religiöser Akteure im bioethischen Diskurs als zutreffend zu bezeichnen? Das legitime Bestreben seitens Theologie und Kirche, in den von Pluralität gekennzeichneten bioethischen Diskursen auch für nichtchristliche Positionen Verständlichkeit und Anschlussfähigkeit herzustellen, birgt in der Tat die Gefahr, das Einbringen »spezifische[r] Interpretationselemente einer religiösen – und dann auch theologischen Deutung des Menschen«[156] zu vernachlässigen. Ob dies immer aus strategischen Gründen geschieht, wie Anselm andeutet, mag zu bezweifeln sein, doch weist er hier auf einen wichtigen Aspekt theologischer Argumentation in ethischen Diskursen hin, dem im Folgenden noch weiter nachzugehen ist.

[150] Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse, 48.

[151] Gemäß Angaben der Tätigkeitsberichte der ZES, http://www.rki.de/DE/Content/Kommissionen/ZES/Taetigkeitsberichte/taetigkeitsbericht_node.html (31.07.2018).

[152] Reiner Anselm, Religion in der Bioethik. Theologische Perspektiven, in: Voigt, Religion in bioethischen Diskursen, 65–80.

[153] Wolfgang Trillhaas, Ethik, Berlin [3]1970, 19.

[154] Anselm, Religion in der Bioethik, 66.

[155] Anselm, Religion in der Bioethik, 72.

[156] Anselm, Religion in der Bioethik, 73.

Aus der Vielzahl der Beiträge aus der Perspektive einer evangelischen Ethik ist unter anderem Stefan Grotefelds Beitrag »Distinkt, aber nicht illegitim. Protestantische Ethik und die liberale Forderung nach Selbstbeschränkung« zu nennen.[157] In diesem Aufsatz skizziert Grotefeld, wie die theologische Ethik die liberale Forderung nach Selbstbeschränkung zurückweisen kann. Dies gelingt nach Grotefeld, indem die theologische Ethik darauf hinweist, dass der Respekt und die Achtung, die wir nach liberaler wie nach christlicher Überzeugung unseren Mitbürgerinnen und Mitbürgern schulden, nicht zwangsläufig unsere Selbstbeschränkung hinsichtlich unserer religiösen Überzeugungen in öffentlichen Äußerungen zu politischen Themen beinhalteten.[158] Stattdessen sei es ausreichend, so Grotefeld, die »Freiheits- und Gleichheitsrechte inhaltlich [zu] respektieren«.[159] Des Weiteren plädiert Grotefeld nicht für eine grundsätzliche, explizite Beteiligung der theologischen Ethik und der Kirchen am öffentlichen politischen Diskurs, sondern möchte in Anlehnung an Fischer diese Beteiligung auf das theologische Anknüpfen an solche Topoi beschränken, »die weithin Zustimmung genießen«.[160]

Dezidiert zur Rolle der theologischen Vertreter in Ethikgremien äußert sich Denis Müller in seinem Beitrag »Begleitung und Widerspruch. Die neue Rolle der Theologen und Theologinnen in den Ethikkommissionen«.[161] Selbst langjähriges Mitglied in der EKAH entwickelt Müller eine viergliedrige kritische Typologie der Rollen der Theologinnen und Theologen in Ethikgremien.[162] Zu diesen vier Hauptfunktionen gehören nach Müller (1) die Begleitung als humanistischer und pastoraler Typus, (2) der Widerspruch, der eine transzendente sowie prophetische Dimension beinhalten kann, (3) Dezentrierung im Sinne eines Hinterfragens von nicht diskutierten oder indiskutablen Voraussetzungen und (4) Rekonstruktion als ehrgeizigste und anspruchsvollste Methode der gegenwärtigen Ethik, mit deren Hilfe im interdisziplinären Zusammenspiel ein fruchtbarer Dialog entstehen kann.

Auf die Rolle der Theologie in der Öffentlichkeit gehen des Weiteren folgende Sammelbände ein: In dem von Jens Schröter verantworteten Band »Die Rolle der Theologie in Universität, Gesellschaft und Kirche« ist exemplarisch auf die Beiträge von Christian Grethlein, Michael Beintker und Friederike Nüssel zu verweisen.[163] Während Grethlein den »Beitrag der Theologie zum Projekt

---

[157] Stefan Grotefeld, Distinkt, aber nicht illegitim. Protestantische Ethik und die liberale Forderung nach Selbstbeschränkung, ZEE 45 (2001), 262–284.
[158] Grotefeld, Distinkt, aber nicht illegitim, 280.
[159] Grotefeld, Distinkt, aber nicht illegitim, 280.
[160] Grotefeld, Distinkt, aber nicht illegitim, 281.
[161] Denis Müller, Begleitung und Widerspruch. Die neue Rolle der Theologen und Theologinnen in den Ethikkommissionen, ZEE 45 (2001), 285–301.
[162] Müller, Begleitung und Widerspruch, 296–298.
[163] Christian Grethlein, Wahrheitskommunikation in der Wissenschaft. Zum Beitrag der Theologie zum Projekt Universität, in: Jens Schröter (Hg.), Die Rolle der Theologie in Univer-

Universität« unter das Stichwort der »Wahrheitskommunikation«[164] fasst, betont Beintker in seiner Antwort auf die Frage »Was kann die heutige Universität von der christlichen Theologie erwarten?« vor allem Bildungsaspekte.[165] Nüssel fragt in ihrem Beitrag zur »Evangelische[n] Theologie in öffentlichen Diskursen« nach den Konsequenzen einer »selbstkritischen Präsentation evangelischer Theologie einerseits und dem neuen Interesse an Religion andererseits für die Theologie und ihre Gesellschaftsrelevanz«[166] und verweist dabei auf die diskursive Präsenz und die begründete Reflexivität der Theologie.

Erhellend ist des Weiteren der von Stefan Alkier und Hans-Günter Heimbrock herausgegebenen Band »Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten«, der sich mit den Konzepten und Organisationsformen evangelischer Theologie an staatlichen Universitäten befasst. Darin ist besonders auf Christoph Schwöbels Beitrag »Wissenschaftliche Theologie. Ausbildung für die Praxis der Kirche an staatlichen Universitäten im religiös-weltanschaulichen Pluralismus« hinzuweisen.[167] Der Autor fasst dabei Theologie als kritische und selbstkritische »Arbeit am Orientierungswissen«,[168] die nicht zuletzt angesichts gegenwärtiger Orientierungskrisen im religiös-weltanschaulichen Pluralismus von zunehmender Bedeutung sei.

Unter dem Titel »Theologie in der Öffentlichkeit« trägt Philipp David in seinem Band verschiedene theologische Perspektiven zusammen. Aus systematisch-theologischer Perspektive geht etwa Eilert Herms der »Bedeutung der Globalisierung als Herausforderung von Kirche und Theologie« nach. Als »undelegierbare[n] Beitrag« von Kirche und Theologie zum Frieden in dieser Welt weist er dabei auf den »Gestus des Respekts vor den auch in ... anderen Lebens-

sität, Gesellschaft und Kirche. Beiträge des Symposiums der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 17. bis 19. September 2010 an der Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag, Leipzig 2012, 43–54; Michael Beintker, Was kann die heutige Universität von der christlichen Theologie erwarten?, ebd., 29–42; Friederike Nüssel, Evangelische Theologie in öffentlichen Diskursen. Beobachtungen und grundsätzliche Überlegungen, ebd., 71–84.

[164] Vgl. Grethlein, Wahrheitskommunikation, 52–54.

[165] Seine Antwort auf diese Frage »lautet *in summa*: entschiedenes Eintreten für die Überwindung der Krise der Universität im Zeichen der akademischen Freiheit, Bemühen um höchste Qualität der Arbeit an der eigenen Fakultät, wissenschaftlich verantwortete Selbstreflexion des christlichen Glaubens, den erforderlichen Theorientransfer für die Klärung des Religionsphänomens und die Aufhellung der kulturellen Wirkungen des Christentums, ferner das Offenhalten des Horizonts für die Fragen nach Transzendenz, Sinn und den letzten Voraussetzungen der Wissenschaften und schließlich das Engagement für freie und uneingeschränkte Wahrheitssuche und für Bildung durch Wissenschaft.« Beintker, Universität, 42.

[166] Nüssel, Evangelische Theologie, 79.

[167] Christoph Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie. Ausbildung für die Praxis der Kirche an staatlichen Universitäten im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in: Stefan Alkier/Hans-Günter Heimbrock (Hg.), Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung, Göttingen 2011, 56–92.

[168] Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 72.

perspektiven enthaltenen Wahrheitsmomenten«.[169] Hinzuweisen ist hier auch auf Reiner Anselms Studie »Protestantismus und Politik«, in der er eine Verhältnisbestimmung hinsichtlich des gegenwärtigen Protestantismus und der Politik unternimmt.[170] Kennzeichnend für die von ihm entworfene evangelische Ethik des Politischen ist das Bemühen um Kompromisse sowie der Respekt vor dem Individuum. Des Weiteren ist an dieser Stelle noch der Beitrag der Kammer für Theologie der EKD über »Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie in Gesellschaft, Universität und Kirche«[171] zu erwähnen sowie der von Mareile Lasogga und anderen herausgegebenen Band »Der Bedeutungswandel christlicher Religion in der Gesellschaft. Herausforderungen für Theologie und Kirche.«[172]

Auf Seiten der *katholischen Theologie* hat sich neben Eberhard Schockenhoff insbesondere Konrad Hilpert in einer Reihe von Beiträgen mit der hier relevanten Thematik auseinandergesetzt. Auf zwei dieser Beiträge soll im Folgenden näher eingegangen werden. In seiner Intervention »Religion in den bioethischen Diskursen Deutschlands«[173] geht Hilpert der Frage nach der Präsenz von Religion in den deutschen ethischen Debatten nach. Er kommt zu dem Schluss, dass Religion ein nicht unerheblicher Faktor der Meinungsbildung in Deutschland und auf verschiedenen Ebenen präsent sei. In der Öffentlichkeit sei Religion durch kirchliche Stellungnahmen vertreten, im wissenschaftlichen Diskurs durch Beiträge akademischer Theologen und in Ethikgremien durch die Teilnahme verschiedener religiöser Akteure. Ein »religiöses Menschen-, Daseins- und Weltverständnis«[174] werde durch verschiedene christliche Topoi in den bioethischen Diskurs transportiert: unter anderem durch die Rede von der »Heiligkeit des Lebens« oder vom »Leben als Geschenk (Gabe) Gottes«.[175] Insbesondere Hilperts Überlegungen zu Tragweite und Anspruch religiöser Beiträge in bioethischen

---

[169] Eilert Herms, Globalisierung als Herausforderung von Kirche und Theologie, in: Philipp David (Hg.), Theologie in der Öffentlichkeit. Beiträge der Kieler Theologischen Hochschultage aus den Jahren 1997 bis 2006, Hamburg 2007, 295–324, 324.

[170] Reiner Anselm, Protestantismus und Politik, Zürich 2012. Erwähnt werden soll in diesem Zusammenhang auch die von Christian Albrecht, Reiner Anselm und anderen geleitete DFG-Forschergruppe »Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989«. Dieses bis 2019 angesetzte umfassende Forschungsprojekt fokussiert auf die Frage nach der ethischen Rolle des Protestantismus in der Bonner Republik.

[171] Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie in Gesellschaft, Universität und Kirche. Ein Beitrag der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Theologie, Hannover 2009.

[172] Mareile Lasogga u. a. (Hg.), Der Bedeutungswandel christlicher Religion in der Gesellschaft. Herausforderungen für Theologie und Kirche, Hannover 2011.

[173] Konrad Hilpert, Religion in den bioethischen Diskursen Deutschlands, in: Voigt, Religion in bioethischen Diskursen, 187–214.

[174] Hilpert, Religion, 200.

[175] Hilpert, Religion, 200.

Diskursen sind erwähnenswert. Unter Verweis auf die Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der DBK unter dem Titel »Gott ist ein Freund des Lebens« seien die Kirchen herausgefordert, einen »gemeinsamen Beitrag zum Nachdenken«[176] zu leisten. Dabei sei das Faktum der Pluralität der Positionen nicht aus den Augen zu verlieren. Der damit verbundenen Herausforderung hätten sich die Akteure religiöser Überzeugungen durch »Übersetzen«, d.h. durch die »Rechtfertigung ihrer Argumente vor der Vernunft«[177] zu stellen. Auf diese Weise träten religiöse Argumente aus dem Schatten einer partikulären Sonderposition und eine Kompatibilität mit anderen, nichtchristlichen Positionen könne erreicht werden. Insbesondere auf die Übersetzungsthematik wird im Folgenden noch näher einzugehen sein (s.u. Exkurs S. 98ff.).

In seinem Beitrag »Die Rolle der Theologie in der Ethik und ihre Implikationen für die Theorie der angewandten Ethik«[178] widmet sich Hilpert primär der Frage nach der Explikation des christlichen Glaubens hinsichtlich der Lebenspraxis als Aufgabe der Theologie. Nach Hilpert folgt aus diesem Selbstverständnis der Theologie ihr Engagement im ethischen Diskurs. Als das Spezifikum theologischer Ethik sieht Hilpert die Explikation des »im Glauben erschlossene[n] Verständnis[ses] von Mensch, Gott und Welt für die Lebenspraxis des Einzelnen und der Gesellschaft«.[179] Eine solche explizite Verbalisierung des weltanschaulichen und anthropologischen Rahmens der ethischen Argumentation verlangt Hilpert auch von den anderen Teilnehmern am ethischen Diskurs, selbst wenn dies in der Praxis selten realisiert werde. Für die Anwendung der theologischen Ethik sei eine aktive Hermeneutik vonnöten, in der sich ein deduktiver Zugriff auf die theologische Tradition mit einem induktiven Fokus auf die spezifische Situation verbinde und damit ein kreatives Potential freisetze. Der Kontext der Pluralität verlange von Theologen eine Übersetzung theologischer »Schlüsselkategorien in nicht glaubensgebundene Sprache«.[180] Insbesondere Hilperts Forderung einer Übersetzung religiöser in allgemein verständliche Sprache ist hier von Interesse und wird im Folgenden eine Rolle spielen.

Ebenfalls aus katholisch-theologischer Perspektive legte Stefan D. Zotti 2006 die Studie »Theologische Ethik in Ethikkommissionen. Politikberatende Ethikkommissionen als Bewährungsfeld theologischer Ethik« vor.[181] Nach einer Kontextualisierung der aktuellen bioethischen Debatte hinsichtlich ihrer Be-

---

176 Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz, Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderung und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung, Gütersloh 1990, 11.

177 Hilpert, Religion, 209.

178 Konrad Hilpert, Die Rolle der Theologie in der Ethik und ihre Implikationen für die Theorie der angewandten Ethik, in: Zichy/Grimm, Praxis in der Ethik, 223–248.

179 Hilpert, Rolle der Theologie, 227.

180 Hilpert, Rolle der Theologie, 243.

181 Stefan D. Zotti, Theologische Ethik in Ethikkommissionen. Politikberatende Ethikkommissionen als Bewährungsfeld theologischer Ethik, Marburg 2006.

deutung für Kirche und Theologie nähert er sich der Institution Ethikkommission über die Darstellung ihrer Genese. Zottis Darstellung ist aufschlussreich, doch bleibt sie auf die Ethikkommissionen beschränkt. Weitere gesellschaftliche Entwicklungen, die zu einer Institutionalisierung des Ethikdiskurses geführt haben, sind nicht in seinem Blickfeld. Die anschließende Untersuchung der Arbeit von Ethikkommissionen wird beispielhaft anhand von Stellungnahmen der folgenden vier Ethikkommissionen durchgeführt: dem US-amerikanischen National Bioethics Advisory Committee, der bei der Europäischen Kommission angesiedelten European Group on Ethics, dem deutschen NER und der österreichischen Bioethikkommission. Im Fokus sind dabei die jeweiligen Stellungnahmen zu Forschung und Umgang mit humanen embryonalen Stammzellen. Abschließend – und für die vorliegende Studie besonders relevant – widmet sich Zotti den Möglichkeiten und Grenzen der Verhandelbarkeit moralischer Überzeugungen und hinterfragt das Konzept der Ethikkommissionen kritisch aus der Perspektive der theologischen Ethik. Das Proprium christlicher Ethik sieht Zotti nicht primär auf normativer Ebene, sondern in der Entdeckung ethischer Probleme sowie der Sensibilisierung zur Moral wie auch in der Motivation zur Ethik. Die Rolle des theologischen Ethikers in der Ethikkommission beschreibt Zotti insbesondere unter dem Aspekt eines »Zeugen und Hüter[s] der Menschenwürde«.[182] Die spezifischen Kompetenzen eines theologischen Ethikers sieht Zotti unter formalen wie unter inhaltlichen Gesichtspunkten, eine Unterscheidung, die in dieser Studie bei der Auswertung der fünften Interviewfrage nach den spezifischen Kompetenzen eines theologischen Ethikers ebenfalls Verwendung finden wird (s. u. S. 309ff.). Die formalen Kompetenzen richten sich auf die Erkennung, Strukturierung und Bearbeitung ethischer Konflikte. Zotti wendet sich dezidiert gegen eine Reduktion des theologischen Ethikers auf eine Moderatorenrolle, anders als etwa Voigt, da diese den inhaltlichen Kompetenzen theologischer Ethiker nicht gerecht werde. Letztere sieht Zotti unter dreifacher Perspektive: (1) im Expertentum für christliche Tradition, (2) in der Kritik reduktionistischer Menschenbilder, die beispielsweise Dimensionen wie Behinderung, Krankheit und Leid nicht adäquat erfassen und (3) im Einbeziehen der transzendenten Dimension. Der dritte Aspekt scheint dabei vergleichbar mit Plauls Konzept eines Expertentums für das Unsichtbare. Insgesamt sind theologische Ethiker damit nach Zotti unverzichtbare und unersetzbare Gesprächspartner in Ethikkommissionen. Für unsere Fragestellung ist vor allem Zottis letztes Kapitel zu den »Möglichkeiten und Grenzen der Verhandelbarkeit moralischer Überzeugungen. Kritische Anfragen an das Konzept der Ethikkommissionen aus Sicht der theologischen Ethik«[183] von Interesse. Dabei beschreibt Zotti mit der »Menschenwürde als Maßstab der Ethik«[184] das Zentrum des Beitrags der theologi-

[182] Zotti, Theologische Ethik, 239.
[183] Zotti, Theologische Ethik, 207–242.
[184] Zotti, Theologische Ethik, 221.

schen Ethik. Dass sich Zotti aus katholischer Perspektive fast ausschließlich auf die katholische Tradition und Moralphilosophie bezieht, scheint zwar verständlich, trotzdem wäre ein etwas weiterer Horizont wünschenswert gewesen.

1.5.2 Perspektiven anderer Disziplinen

In ihrem Sammelband »Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie« unter der Herausgeberschaft von Michael Zichy und Herwig Grimm[185] stellen sich die Autoren aus unterschiedlichen Perspektiven den Herausforderungen, die ein »Sich-Einlassen auf die Praxis«[186] für die Ethik beinhalte. Eine Neuorientierung an der Praxis berge die Gefahr, so die Herausgeber, wissenschaftliche Rückbindungen zu vernachlässigen. Die Selbstaufklärung der Ethik müsse demnach in zwei Richtungen vorangetrieben werden: Einerseits müsse die Integration der Bemühungen um praktikable Lösungen in die ethischen Theorien und Methoden stärker bedacht werden. Und andererseits sei metatheoretisch zu klären, welche Auswirkungen diese Integration auf die Theorien der angewandten Ethik und ihre Wissenschaftlichkeit hat.

Zu erwähnen sind hier des Weiteren folgende interdisziplinäre Sammelbände: Klaus Peter Rippe (Hg.), »Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft«,[187] der sich in seinem vierten Teil der Rolle von Ethikkommissionen widmet, sowie Adrian Holderegger u. a. (Hg.), »Theologie und biomedizinische Ethik«[188] und Rouven Porz u. a. (Hg.), »Gekauftes Gewissen? Zur Rolle der Bioethik in Institutionen«.[189] Besonders zu nennen ist auch das Sonderheft der Zeitschrift »Erwägen Wissen Ethik« von 2005, das sich in einer Vielzahl unterschiedlicher Beiträge dem Thema Ethik-Komitees widmet, wie etwa der Leitartikel »Ethik-Komitees. Ihre Organisationsformen und ihr moralischer Anspruch« von Matthias Kettner.[190] Kettner beschäftigt sich darin mit der Diskussion von ethischen Beratungsorganen unter der Perspektive von »Copingstrategien für moralische Unsicherheit«.[191] In einer ausführlichen Bestandsaufnahme skizziert Kettner die Ziele und die Verbreitung von Ethik-Komitees, vor allem in den USA und in Deutschland, und diskutiert unterschiedliche Vorgehensweisen der Ethikberatung. Als »das Herzstück von Ethikberatung, ob in individueller Form

---

185 Michael Zichy / Herwig Grimm (Hg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin 2008.

186 Zichy / Grimm, Praxis in der Ethik, 3.

187 Klaus Peter Rippe (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1999.

188 Adrian Holderegger u. a. (Hg.), Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen, Freiburg (Schweiz) 2002.

189 Rouven Porz u. a. (Hg.), Gekauftes Gewissen? Zur Rolle der Bioethik in Institutionen, Paderborn 2007.

190 Matthias Kettner, Ethik-Komitees. Ihre Organisationsformen und ihr moralischer Anspruch, EWE 16 (2005), 3–16.

191 Kettner, Ethik-Komitees, 4.

durch Ethikberater oder in KEKs,« sieht Kettner dabei »das fallbezogene moralische Denken.«[192]

Aus der Perspektive der *Politikwissenschaften* legte Iris Pinter 2003 eine detaillierte Studie vor, in der sie die »Einflüsse der christlichen Ethik auf die deutsche Humangenetik-Debatte«[193] untersucht. Pinter basiert ihre Studie auf dem Advocacy-Coalition-Ansatz von Paul A. Sabatier, mit dessen Hilfe Akteure, die ein »belief system«, d. h. grundlegende handlungsleitende Orientierungen teilen, zu einer Koalition zusammengefasst werden können, auch wenn sie verschiedenen Organisationen, Parteien etc. entstammen. Pinter konzentriert sich dabei auf das christliche »belief system«, das im Politikfeld Gentechnik unterschiedliche Akteure zu einer »Koalition der christlichen Bioethik«[194] vereine. Pinter geht dem christlichen Beitrag in der bioethischen Debatte nach und sieht diesen, in Sabatiers Terminologie, einerseits im »Hauptkern«, d. h. den zentralen Inhalten des Christentums wie beispielsweise dem christlichen Menschenbild, Nächstenliebe und Barmherzigkeit, sowie andererseits in den »Policy-Kern«-Überzeugungen, die sich aus dem Hauptkern ergeben. Zu Letzteren gehört unter anderem die Identifikation mit Schwachen, Leidenden und Behinderten. Für das vorliegende Projekt besonders interessant ist Pinters Diskussion der Einflüsse der christlichen Bioethik im NER.[195] Im Fokus ihrer Diskussion stehen die Stellungnahme des NER zum Import menschlicher embryonaler Stammzellen vom 20. Dezember 2001 und die Bewertung dieser Stellungnahme in der christlichen Bioethik-Koalition. Um die Einstellungen der Mitglieder der christlichen Bioethik-Koalition zu untersuchen, führte Pinter Befragungen repräsentativer Akteure durch,[196] unter anderen auch der drei im NER vertretenen Theologen. Aufgrund ihrer eigenen spezifischen Fragestellung ist ihre Untersuchung des NER und der Rolle

[192] Kettner, Ethik-Komitees, 14.

[193] Iris Pinter, Einflüsse der christlichen Bioethik auf die deutsche Humangenetik-Debatte (Forum Religion & Sozialkultur B17), Münster 2003.

[194] Pinter, Einflüsse der christlichen Bioethik, 9.

[195] Pinter, Einflüsse der christlichen Bioethik, 101–109.

[196] Nach Sabatier gelten als Akteure diejenigen, die sich »wenigstens zum Teil im politischen Prozess engagieren, um ihre handlungsleitenden Orientierungen in öffentliche Maßnahmen umzusetzen«. Paul A. Sabatier, Advocacy-Koalitionen, Policy-Wandel und Policy-Lernen. Eine Alternative zur Phasenheuristik, in: Adrienne Héritier (Hg.), Policy-Analyse. Kritik und Neuorientierung (Politische Vierteljahresschrift 24), Opladen 1993, 116–144, 121. Pinter schrieb acht protestantische und 16 katholische Akteure an, von denen sechs bzw. elf den Fragenkatalog beantworteten und zu folgenden drei Fragen Stellung nahmen: (1) Stellen Sie in Fragen zur Gentechnik einen ökumenischen Konsens fest? Wenn nein, wo liegen noch Differenzen? (2) Werden Ihrer Meinung nach die Ansichten der christlichen Kirchen im Nationalen Ethikrat angemessen berücksichtigt (bei Diskussionen, Abstimmungen)? (3) Haben Sie der Entscheidung der christlichen Kirchen, im Ethikrat mitzuwirken, positiv gegenübergestanden? Wie ist Ihre Haltung dazu jetzt? Vgl. Pinter, Einflüsse der christlichen Bioethik, 10.

der darin vertretenen Theologen allerdings sehr knapp. Auch ist eine gewisse terminologische Unschärfe zu bemerken. So ist zu fragen, ob die Rede von *der* christlichen Bioethik nicht ein zu undifferenziertes Bild von der unter christlichen Akteuren bestehenden Pluralität vermittelt.[197] Bei dem kurz umrissenen dogmatischen Teil, der »[z]entrale Inhalte des Christentums«[198] zusammenfasst, wäre ebenfalls eine differenziertere Darstellung der evangelischen und katholischen Lehren wünschenswert gewesen, die stattdessen in Form einer bunten Mischung präsentiert werden. Trotz dieser teils kritischen Rückfragen an Pinter bietet ihre Studie, gerade mit ihrem empirischen Teil, der auch qualitative Interviews einbezieht, eine ausgesprochen nützliche und hilfreiche Grundlage für das vorliegende Projekt, das sich daher auch als Anschluss an Pinters Arbeit versteht, deren Untersuchungszeitraum im Jahr 2002 endete. Die vorliegende Studie möchte der von Pinter bereits aufgezeigten, aber nicht mehr bearbeiteten Forschungsfrage nach der »Stellung der christlichen Vertreter in [den nach 2003] neugebildeten Ethikräten« nachgehen.[199]

Ebenfalls aus politikwissenschaftlicher Perspektive legte Gordian Ezazi 2016 seine Studie »Ethikräte in der Politik« vor, in der er »Genese, Selbstverständnis und Arbeitsweise des Deutschen Ethikrates«[200] untersucht. Zwar kann seine Studie kaum als »die erste umfassende Untersuchung des Deutschen Ethikrates«[201] bezeichnet werden, doch bietet Ezazi in der Tat erstmals eine detaillierte Funktionsbestimmung dieses Gremiums im Kontext des parlamentarischen Raums an. Diese Funktion wird anhand von vier ausgewählten Themenbereichen, Präimplantationsdiagnostik, Intersexualität, Beschneidung von Knaben und Inzestverbot, untersucht. Ezazi kommt dabei zu dem Ergebnis, dass der DER, je nach politischer Vorarbeit und je nach Thema, unterschiedliche Funktionen in parlamentarischen Entscheidungsprozessen einnehme. Auch gebe es unter den Parlamentariern keine einheitliche Erwartungshaltung im Blick auf die Funktion und

---

[197] Auf »gelegentlich gewisse begrifflich-sachliche Unschärfen (z. B. ›christliche Grundannahmen‹ 11, ›konservative Werte‹ 12, ›theologisches Axiom‹ 48 u. ö.)« verweist auch Alois J. Buch in seiner Rezension. Alois J. Buch, Rezension zu Iris Pinter, Einflüsse der christlichen Bioethik auf die deutsche Humangenetik-Debatte, ZME 51 (2005), 106–107, 106.

[198] Pinter, Einflüsse der christlichen Bioethik, 46f.

[199] »Die Stellung der christlichen Vertreter in diesen neugebildeten Ethikräten wäre zum Beispiel eine Forschungsfrage, die sich an diese Arbeit anschließen würde.« Pinter, Einflüsse der christlichen Bioethik, 112. Auf die Notwendigkeit für »weitere und tiefergehende Untersuchungen« verweist auch Buch in seiner Rezension. Buch, Rezension, 107.

[200] Gordian Ezazi, Ethikräte in der Politik. Genese, Selbstverständnis und Arbeitsweise des Deutschen Ethikrates, Wiesbaden 2016.

[201] So der Klappentext. Wesentliche Studien wie etwa von Alexander Ahlswede und Silja Vöneky werden durch diese Formulierung übergangen. Alexander Ahlswede, Der Nationale und der Deutsche Ethikrat. Verfassungsrechtliche Anforderungen an die Einflüsse unabhängiger Politikberatung auf die staatliche Entscheidungsbildung, Frankfurt am Main 2009; Vöneky, Recht, Moral und Ethik.

Aufgaben des DER. Grundsätzlich stellt Ezazi eine Tendenz des Ethikrates hin zu einer »Politisierung« fest, mit der Folge, dass »die von ihm angefertigte und der Politik zur Verfügung gestellte Expertise an ›ethischer Qualität‹«[202] einbüße. Kritisch hinterfragt Ezazi ferner die Intransparenz der Benennungsverfahren der Mitglieder des DER sowie den Parlamentarischen Beirat, dessen Effizienz an einer fehlenden Definition seines politischen Mandats leide. Auf die für unseren Zusammenhang relevante Frage nach der Rolle der Theologie im DER geht Ezazi aufgrund seiner anders fokussierten Forschungsinteressen nur am Rande ein. Von Interesse ist hier jedoch etwa seine Rezeption von Alexander Bogners Studie zum Nationalen Ethikrat.[203] Ezazi referiert dessen Einschätzung, dass »das Wissen der Theologen von anderen Mitgliedern des Nationalen Ethikrates nicht als Expertenwissen wahrgenommen und von diesen sogar für ›unzulässig oder illegitim‹ (Bogner 2011: 109) befunden worden sei.«[204] Des Weiteren weist Ezazi auf unterschiedliche Geltungsansprüche der verschiedenen Fachdisziplinen in ratsinternen Diskursen hin. So sieht er etwa eine »untergeordnete Rolle der *Ethik*«, während etwa Juristen nicht nur numerisch stark vertreten seien, sondern ihre Argumente aufgrund ihrer Politiknähe als nützlicher empfunden würden.[205] Methodisch ist an Ezazis Studie bemerkenswert, dass auch er seine Untersuchung auf qualitative Interviews mit Mitgliedern des DER stützt. Die Aussagekraft dieser Interviews, die sich primär dem Selbstverständnis der Mitglieder des Ethikrats bzw. dem Verständnis des Rates als solchem widmen, wird jedoch leider durch die Anonymisierung der Interviewpartner geschmälert. Dennoch bietet seine Untersuchung zum DER ein hilfreiches Werkzeug, auf das auch im Folgenden zurückgegriffen werden kann.

Aus *juristischer Perspektive* beschäftigt sich Silja Vöneky in ihrer Habilitationsschrift »Recht, Moral und Ethik« in umfassender Weise mit den »Grundlagen und Grenzen demokratischer Legitimation für Ethikgremien«.[206] Auch wenn ihr Hauptaugenmerk auf der Untersuchung der rechtswissenschaftlichen Frage liegt, wie Ethikgremien in demokratisch legitimer Weise zum Ausgleich von Recht, Moral und Ethik eingesetzt werden können, berührt ihre Studie auch für das vorliegende Projekt relevante Aspekte. So setzt sie sich unter anderem mit der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Ethik auseinander. Sie sieht diese Frage positiv beantwortet und vertritt dabei einen bescheidenen Ansatz, der die Wahrheitsfrage durch eine Abstufung der Begründetheit ethischer Positionen

---

[202] Ezazi, Ethikräte in der Politik, 237.

[203] Alexander Bogner, Die Ethisierung von Technikkonflikten. Studien zum Gestaltungswandel des Dissenses, Göttingen 2011.

[204] Ezazi, Ethikräte in der Politik, 45.

[205] Ezazi, Ethikräte in der Politik, 45.

[206] Silja Vöneky, Recht, Moral und Ethik, Tübingen 2010. Vgl. auch Miriam Clados u. a. (Hg.), Legitimation ethischer Entscheidungen im Recht. Interdisziplinäre Untersuchungen, Heidelberg 2009.

ersetzt. Meinungsverschiedenheiten in ethischen Fragen werden somit als politisches, nicht als epistemologisches Problem gesehen. Wenn nun Marcus Kreutz in seiner Rezension Zweifel daran äußert und auf die Diskussionsmüdigkeit der Bürgerinnen und Bürger sowie auf das gesellschaftliche »Bedürfnis nach absoluter ethischer Gewissheit« hinweist, mag er insoweit Recht haben, dass dieses Bedürfnis zwar vorhanden ist, es *de facto* jedoch in einer pluralistischen Gesellschaft keine Alternative zu den »Diskussionen« und »einem immer vorläufigen ethischen Erkenntnisstand« geben kann.[207]

Des Weiteren dient Vönekys detaillierte Aufarbeitung der »Merkmale und Kennzeichen von nationalen Ethikräten in Deutschland« (Kap. 5) als eine wichtige Grundlage für die vorliegende Studie.[208] Vöneky bearbeitet dabei den gesamten Arbeitszeitraum des NER (2001–2008) und den des DER (seit 2008) bis 2010. Während die Beschreibung der Aufgaben und Zuständigkeiten den entsprechenden Internetauftritten dieser Gremien problemlos zu entnehmen ist, ist die Wirkungsgeschichte von Stellungnahmen und Empfehlungen und ihr Einfluss auf die Politik weit weniger offensichtlich und ihre Diskussion auch für diese Arbeit aufschlussreich. Der Stellung der Theologie in den Ethikräten kommt bei Vöneky keine besondere Bedeutung zu. Wenn sie die Theologie bzw. Theologen erwähnt, dann zumeist in einer rein deskriptiven Weise, etwa bei der Beschreibung der Zusammensetzung des NER und DER.[209] Auch Religion im Allgemeinen spielt bei Vöneky keine größere Rolle, sondern findet nur punktuelle Erwähnung, so unter anderem in ihrer Diskussion der Argumentationstopoi der Stellungnahmen des NER und des DER.[210] Dort hält sie fest, dass die Stellungnahmen des NER nur wenige Hinweise auf religiöse Argumente bzw. Positionen enthalten;[211] eine entsprechende Einschätzung für die Stellungnahmen des DER fehlt. Vöneky stellt ein Bemühen in den Ethikräten fest, Argumentationen zu vermeiden, die auf spezifisch religiösen Voraussetzungen beruhen, um eine allgemeine Anschlussfähigkeit zu erhalten. Schließlich kritisiert sie »die Praxis in Ethikräte ausschließlich Theologen oder Vertreter der christlichen Religion zu berufen« als »ungerechtfertigt … wegen ihrer Einseitigkeit«,[212] ein Kritikpunkt, dem 2012 mit der Berufung eines jüdischen sowie eines muslimischen Mitgliedes in den DER Rechnung getragen wurde.

Ebenfalls aus juristischer Perspektive betont Bijan Fateh-Moghadam in seinem Aufsatz »Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion. Juristische Perspektiven. Zum Einfluss der Religion in bioethischen Beratungsgre-

---

207 Marcus Kreutz, Rezension zu Silja Vöneky, Recht, Moral und Ethik, socialnet Rezensionen vom 22.03.2011, https://www.socialnet.de/rezensionen/10012.php (31.07.2018).

208 Vöneky, Recht, Moral und Ethik, 234–316.

209 Vöneky, Recht, Moral und Ethik, 246, 299.

210 Vöneky, Recht, Moral und Ethik, 264ff.

211 Vöneky, Recht, Moral und Ethik, 267.

212 Vöneky, Recht, Moral und Ethik, 538.

mien«[213] im Gegensatz zu den meisten anderen Autoren, die für die Lösung des Bezugsproblems von Recht, Ethik und Religion auf interdisziplinäre Zusammenarbeit setzen, die Notwendigkeit disziplinärer Abgrenzung und fordert, die Frage nach dem Einfluss der Religion mit »disziplineigenen Werkzeugen«[214] zu bearbeiten. Den Bezugsrahmen für die Beurteilung religiöser Einflüsse im Hinblick auf das staatliche Neutralitätsgebot bildet dabei Habermas' Konzeption einer post-säkularen Gesellschaft. Fateh-Moghadam unterscheidet drei Ebenen der Rechtfertigung: (1) die Rechtsanwendung durch Ethikkommissionen wie die ZES im Verwaltungsverfahren, (2) institutionalisierte Politikberatung wie durch den DER und (3) die Zivilgesellschaft. Fateh-Moghadams Diskussion der zweiten Ebene ist dabei für unsere Fragestellungen von besonderem Interesse. Die Frage nach der grundsätzlichen Legitimität der Mitarbeit religiöser Akteure im DER beantwortet Fateh-Moghadam zunächst positiv: »Dass der Ethikrat überhaupt mit religiösen Akteuren besetzt werden darf, ist aus Sicht des deutschen Religionsverfassungsrechts, das durch den Grundsatz der ›offenen Neutralität‹ geprägt ist, nicht zu beanstanden«.[215] In seiner Einordnung des DER zwischen den Polen des neutralen Staates und der nichtneutralen Zivilgesellschaft sieht Fateh-Moghadam den DER allerdings auf der Seite des neutralen Staates. Dementsprechend kommt er zu der Einschätzung, dass »das Neutralitätsgebot ... auch den DER«[216] betreffe. Daher gelte: »Religion in bioethischen Diskursen ist prima facie rechtsstaatlich bedenklich«.[217]

Fateh-Moghadams Fazit gründet sich darauf, dass Beratungsgremien wie dem DER als Teil der Staatsverwaltung eine öffentliche Aufgabe zukomme und der DER daher dem Neutralitätsgebot des Staates unterliege. Doch bleibt fraglich, ob eine derartig eindeutige Zuordnung des DER allein auf Grundlage des Neutralitätspflicht-Filters wirklich angemessen ist, scheint der DER in vielerlei Hinsicht doch eher eine Brückenfunktion zwischen Staat und Zivilgesellschaft einzunehmen. Diese Brückenfunktion zeigt sich zum einen darin, dass die Mitglieder des DER ihr Amt persönlich und unabhängig ausüben (§ 3 EthRG) und weder Teil der Legislative oder Exekutive sein dürfen. Auch die Tatsache, dass die Mitglieder des DER ihre Tätigkeit ehrenamtlich ausüben, wäre für Angestellte der Staatsverwaltung ungewöhnlich. Schließlich ist es auch die Funktion des DER als externes, von der Politik unabhängiges Beratungsgremium, die Fateh-Moghadams Forderung nach einer Neutralität hier nicht plausibel erscheinen lässt. Denn indem Fateh-Moghadam keine »explizit religiös-weltan-

---

213 Bijan Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion. Juristische Perspektiven. Zum Einfluss der Religion in bioethischen Beratungsgremien, in: Voigt, Religion in bioethischen Diskursen, 31–64.
214 Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse, 31.
215 Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse, 54.
216 Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse, 59.
217 Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse, 59.

schaulichen Begründungen von Stellungnahmen des DER«[218] dulden möchte, vernachlässigt er zum einen, dass der DER in seiner Pluralität unterschiedliche ethische und damit auch unterschiedliche religiös-weltanschauliche Ansätze widerspiegelt und widerspiegeln soll, und zum anderen, dass die Mitglieder ihr Amt persönlich ausüben. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund erscheint daher eine von Theologen geforderte religiöse Neutralität befremdlich.

Aus juristischer Perspektive ist abschließend noch auf Lorenz Engis Beitrag zu den »Möglichkeiten und Grenzen der Tätigkeit von Ethikkommissionen«[219] hinzuweisen und auf Alexander Ahlswedes Studie über »Verfassungsrechtliche Anforderungen an die Einflüsse unabhängiger Politikberatung auf die staatliche Entscheidungsbildung« an den Beispielen des NER und des DER.[220] »Symmetrisierungsprozesse in diskursiven Verfahren«[221] im Blick auf die Ethik befinden sich im Mittelpunkt der Studie von Irmhild Saake und Dominik Kunz aus *soziologischer Perspektive*. Eine empirisch fundierte Studie zu »Healthcare Ethics Committees« bietet Armin Nassehi, ebenfalls aus soziologischer Perspektive.[222]

1.5.3 Die englischsprachige Diskussion

Während sich die vorliegende Studie primär mit der Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs in Deutschland und der Schweiz befasst, vermitteln folgende Publikationen einen Eindruck davon, dass die Frage nach dem Verhältnis von Theologie bzw. theologischen Argumenten und öffentlichem (bio-)ethischen Diskurs auch im internationalen, insbesondere im englischsprachigen Raum in den letzten Jahren in der theologischen Ethik an Bedeutung gewonnen hat. Die Zeitschrift »Studies in Christian Ethics« etwa widmete 2005 eine gesamte Ausgabe dieser Thematik. Gilbert Meilaender diskutiert in seinem Beitrag die Unterschiede zwischen öffentlicher Bioethik und christlichen Perspektiven.[223] Letztere befänden sich dabei oftmals, so Meilaender, in einer Außenseiterrolle. Der Frage nach dem Verhältnis von Öffentlichkeit und unverletzlichen Prinzipien geht Mary Warnock nach.[224] Maureen Junker-Kenny untersucht die Funktion

---

[218] Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse, 58.

[219] Lorenz Engi, Möglichkeiten und Grenzen der Tätigkeit von Ethikkommissionen. Untersucht am Beispiel der nationalen Ethikkommission im Bereich Humanmedizin, ZBI 2 (2009), 92–113.

[220] Alexander Ahlswede, Der Nationale und der Deutsche Ethikrat. Verfassungsrechtliche Anforderungen an die Einflüsse unabhängiger Politikberatung auf die staatliche Entscheidungsbildung, Frankfurt am Main 2009.

[221] Irmhild Saake/Dominik Kunz, Von Kommunikation über Ethik zu »ethischer Sensibilisierung«. Symmetrisierungsprozesse in diskursiven Verfahren, ZfS 35 (2006), 41–56.

[222] Armin Nassehi/Irmhild Saake/Katharina Mayr, Healthcare Ethics Comitees without Function? Locations and Forms of Ethical Speech in a »Society of Presents«, in: Barbara Katz Rothman/Elizabeth Armstrong/Rebecca Tiger (Hg.), Bioethical Issues, Sociological Perspectives (Advances in Medical Sociology 9), Oxford 2008, 131–158.

[223] Gilbert Meilaender, Against Consensus. Christians and Public Bioethics, SCE 18 (2005), 75–88.

christlicher Überzeugungen im öffentlichen Diskurs unter der Perspektive des Habermas'schen Konzepts eines »delaying veto«,[225] während Richard Harries auf die materialethische Frage nach dem moralischen Status des Embryos eingeht.[226] Amy Laura Hall diskutiert in ihrem Beitrag den Fall einer in den Medien vielfach diskutierten Spätabtreibung aufgrund einer sogenannten Hasenscharte des Ungeborenen im Jahr 2001, die von der Pfarrerin der Church of England, Joanna Jepsons, scharf kritisiert wurde.[227]

Auch die interdenominationale Zeitschrift »Christian Bioethics« widmet sich regelmäßig Themen, die das Verhältnis von theologischer Ethik und öffentlichem Ethikdiskurs beleuchten. Stellvertretend für viele derartige Artikel soll hier auf die zweite Ausgabe von 2007 verwiesen werden, die sich ausschließlich mit dieser Thematik beschäftigt. Robert D. Orr geht in seinem Beitrag der Rolle von religiös positionierten Standpunkten in der Öffentlichkeit nach und plädiert dafür, dass diesen trotz ihrer religiösen Basis eine gleichwertige Stellung wie nichtreligiös fundierten Argumenten zukommen solle.[228] Eine kritische Auseinandersetzung mit Rawls bietet Glenn Gentrys.[229] Im Anschluss an seine Kritik an Rawls präsentiert Gentry ein eigenes Modell. So glichen Christen in der säkularen Öffentlichkeit Botschaftern (»ambassadors«) für diejenigen, die nicht dieselben Überzeugungen wie sie selbst teilen. Auch Francis J. Beckwith setzt sich mit Rawls und dessen säkularem Liberalismus auseinander.[230] Wenn Gerechtigkeit unter der Perspektive von Fairness gesehen werde, so dürfe es laut Beckwith keine ungerechtfertigte Ungleichbehandlung der Bürgerinnen und Bürger im Blick auf ihre Beteiligung am öffentlichen Diskurs geben. Doch genau dies sei der Fall, da religiöse Mitglieder der Gesellschaft diesbezüglich Restriktionen auferlegt bekämen, die nichtreligiösen Mitgliedern erspart blieben. Die materialethische Frage nach der moralischen Zulässigkeit von assistiertem Suizid und ihrer negativen Beantwortung durch den jüdischen Medizinethiker Leon Kass bildet den Ausgangspunkt der Intervention von Angela Mckay.[231] Dabei betont

---

224 Mary Warnock, Public Policy in Bioethics and Inviolable Principles, SCE 18 (2005), 33–41.

225 Maureen Junker-Kenny, Valuing the Priceless. Christian Convictions in Public Debate as a Critical Resource and as »Delaying Veto« (J. Habermas), SCE 18 (2005), 43–56.

226 Richard Harries, Delivering Public Policy. The Status of the Embryo and Tissue Typing, SCE 18 (2005), 57–74.

227 Amy Laura Hall, Public Bioethics and the Gratuity of Life. Joanna Jepsons's Witness against Negative Eugenics, SCE 18 (2005), 15–31.

228 Robert D. Orr, The Role of Christian Belief in Public Policy, CBioE 13 (2007), 199–209.

229 Glenn Gentry, Rawls and Religious Community. Ethical Decision Making in the Public Square, CBioE 13 (2007), 171–181.

230 Francis J. Beckwith, Bioethics, the Christian Citizen, and the Pluralist Game, CBioE 13 (2007), 159–170.

231 Angela Mckay, Publicly Accessible Intuitions. »Neutral Reason« and Bioethics, CBioE 13 (2007), 183–197.

sie, dass Intuitionen, selbst wenn sie von vielen geteilt würden, dennoch einer argumentativen Basis bedürften. Auch B. Andrew Lustig geht in seinem Beitrag von einem umstrittenen materialethischen Thema aus, nämlich Abtreibung.[232] Während er einerseits darlegt, dass die diesbezüglichen Frontlinien nicht nur durch Kirche und säkulare Gesellschaft, sondern auch durch die verschiedenen Denominationen selbst gingen, bietet er zugleich eine »christliche« Position bezüglich des moralischen Status von Abtreibung an, die von säkularen Bewertungen zu unterscheiden sei.

Mit diesem Blick in die englischsprachige Diskussion endet der Überblick zum Stand der Forschung. Dabei wurde deutlich, dass insbesondere seit den 1980er Jahren eine starke Zunahme an wissenschaftlichen Publikationen zur Rolle der Theologie in der Öffentlichkeit bzw. zur theologischen Ethik im öffentlichen Diskurs zu verzeichnen ist. Das Interesse hält bis in die Gegenwart an und es steht zu vermuten, dass diese Thematik auch in Zukunft von wissenschaftlichem Interesse sein wird, da jede Generation ihre eigenen Antworten auf die Zuordnungsfragen des Gefüges von Religion und Öffentlichkeit finden muss. Dies gilt umso mehr, als »die Ablösung des Deutungsstichworts der Säkularisierung, das bis in die achtziger Jahre in unterschiedlichen theoretischen Varianten die Diskussion beherrschte, durch das Interpretationsstichwort des religiös-weltanschaulichen Pluralismus«[233] die religiöse Gegenwartslage kennzeichnet. Im Blick auf den skizzierten Forschungsstand ist des Weiteren eine starke Interdisziplinarisierung der Debatte auffallend. Neben der Theologie und Philosophie wird diese Thematik vor allem aus den Perspektiven von Soziologie, Rechtswissenschaften und Medizin diskutiert. Dieser Befund bedeutet zugleich, dass eine Reihe der Fragen, die auch diese Studie direkt oder indirekt tangieren, bereits – in unterschiedlicher Tiefe und aus Sicht unterschiedlicher Disziplinen – thematisiert worden sind. An diese Ergebnisse kann diese Studie anschließen. Einige der hier aufgeführten Werke haben offene Fragen und Forschungsdesiderate formuliert, darunter Grotefeld und Pinter, an die diese Studie explizit anknüpft. Denn der Forschungsüberblick hat ferner gezeigt, dass eine umfassende Untersuchung der Rolle der theologischen Ethik im öffentlichen Ethikdiskurs, wie sie sich exemplarisch in den nationalen Ethikräten Deutschlands und der Schweiz darstellt, gerade auch unter Einschluss einer empirischen Dimension eine ebenso lohnenswerte wie noch ausstehende Unternehmung ist.

[232] B. Andrew Lustig, The Church and the World. Are There Theological Resources for a Common Conversation?, CBioE 13 (2007), 225–244.
[233] Schwöbel, Wissenschaftliche Theologie, 56.

1.6 Ethikkommissionen: Grundsätzliche Aspekte und die Beispiele des Deutschen Ethikrates (DER), der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich (EKAH) und der Schweizer Nationalen Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin (NEK)

Im Folgenden sollen zunächst einige grundsätzliche Aspekte skizziert werden, die im Zusammenhang mit Ethikkommissionen relevant sind, darunter eine Typologie sowie die Fragen nach dem Verhältnis von ethischer und moralischer Expertise und nach den konsens-artikulierenden bzw. konsens-konstruierenden Fähigkeit derartiger Gremien. Daran schließt sich eine nähere Vorstellung der hier untersuchten Ethikgremien – DER, EKAH und NEK – insbesondere im Blick auf ihre Einrichtung und rechtlichen Grundlagen, ihren Auftrag, ihre Mitglieder und Arbeitsweise an.

1.6.1 Ethikkommissionen: Eine Typologie

Im Bereich der Lebenswissenschaften, dem der DER, die EKAH sowie die NEK zuzuordnen sind, können auf Grundlage ihrer jeweiligen Aufgaben und Entscheidungsbefugnisse, ihres Ursprungs und ihrer Legitimation sowie ihrer Reichweite mit Ludwig Siep drei Typen unterschieden werden:[234]

(1) »Bewilligungs-Kommissionen«, die mit der Auslegung und Anwendung bestehender Gesetze beauftragt sind. Im Bereich der Lebenswissenschaften ist ein Beispiel für eine solche »Bewilligungs-Kommission« die bereits erwähnte Zentrale Ethikkommission für Fragen der Stammzellforschung am Robert-Koch-Institut (ZES). Die Aufgabe dieser Art von Ethikkommissionen beschreibt Elmar Doppelfeld wie folgt: »Kernaufgabe der Ethik-Kommission ist die Entscheidung darüber, ob ein wissenschaftlich einwandfreies … Forschungsprojekt auch ethisch vertretbar«[235] ist.

(2) »Klinische Ethik-Komitees« (KEKs), die Ärzte in individuellen Situationen beraten. KEKs richten »ihr Hauptaugenmerk auf ethische Probleme des klinischen Alltags, etwa die Frage nach der ethischen Zulässigkeit des Voll-

---

[234] Ludwig Siep, Ethik-Kommissionen – Ethik Experten?, in: Johann S. Ach/Kurt Bayertz (Hg.), Grundkurs Ethik, Bd. 1: Grundlagen, Paderborn 2008, 181–191, 184f. Diese Typologie entspricht in etwa der von Zotti vorgenommenen. Zotti unterscheidet zwischen (1) Medizinischen Ethik-Kommissionen, (2) Klinischen Ethik-Komitees und (3) Politischen Ethik-Beiräten. Zotti, Theologische Ethik, 80–105. Dabei erscheint Zottis erste Kategorie als eine medizinische Engführung der von Siep allgemeiner gefassten »Bewilligungskommission«.

[235] Elmar Doppelfeld, Medizinische Ethik-Kommissionen im Wandel, in: Urban Wiesing (Hg.), Die Ethik-Kommissionen. Neuere Entwicklungen und Richtlinien (Medizin-Ethik. Jahrbuch des Arbeitskreises Medizinischer Ethik-Kommissionen in der Bundesrepublik Deutschland 15), Köln 2003, 5–23, 10.

zugs beziehungsweise der Unterlassung bestimmter Handlungen.«[236] Die Aufgabenstellung der KEKs ist breiter als die der Bewilligungs-Kommissionen. Mit Hans-Martin Sass können fünf Aufgabenbereiche für KEKs unterschieden werden, die je nach Bedarf akzentuiert werden: (a) Ausbildung und Einübung im ethischen Argumentieren, (b) Unterstützung, (c) Beratung, (d) Entscheidung und (e) Leitlinienkompetenz.[237]

(3) »Politikberatende Kommissionen«, die neben ihrer Beratungsfunktion unter anderem Vorschläge für künftige Gesetzgebungen einbringen. Die hier untersuchten Gremien sind diesem dritten Typus zuzuordnen. Weitere Kennzeichen dieses Typus: Sie haben keine eigenen Entscheidungsbefugnisse, sondern nur beratende und vorschlagende Funktion, sie haben eine gesetzliche Grundlage und eine ausgedehnte, hier sogar nationale Reichweite.[238]

1.6.2 Ethische und moralische Expertise

Ethikkommissionen wie der DER, die EKAH sowie die NEK sind »Sachverständigenräte«.[239] Als »Fachperson« (Art. 6 VNEK) bzw. Experte gilt jemand, so Siep, »der über Fachwissen verfügt, das unter Beachtung anerkannter Methoden erworben und weitergegeben werden kann« und das in Stellungnahmen eingehen kann, deren »Inhalte durch Prüfung der Daten, der verwendeten Quellen und der Schlüssigkeit der Argumentation nachvollziehbar oder kritisierbar sind«.[240] Entsprechendes gilt für ethische Experten bzw. »Fachpersonen der Ethik« (Art. 6a VNEK), deren Rolle in politikberatenden Ethikkommissionen oftmals von Vertretern und Vertreterinnen der Philosophie und der Theologie eingenommen wird.

Während Sieps Definition von Expertise grundsätzlich auch auf die ethische Expertise zutrifft, geht diese zugleich darüber hinaus. Denn indem die Ethik als Reflexion der Moral dazu beiträgt – etwa durch das Erkennen und Benennen von Gründen und Zielen möglicher oder tatsächlicher Handlungen –, moralische Fragen der individuellen oder gemeinsamen Lebensführung sinnvoll zu bearbeiten, ist Ethik niemals nur reines Expertenwissen in dem Sinne, dass es ausschließlich und stellvertretend von Fachleuten verwaltet wird. Sondern Ethik

---

236 Zotti, Theologische Ethik, 85.

237 Hans-Martin Sass, Ethik-Kommissionen und andere Beratungsformen in den USA, in: Richard Toellner (Hg.), Die Ethik-Kommission in der Medizin. Problemgeschichte, Aufgabenstellung, Arbeitsweise, Rechtsstellung und Organisationsformen medizinischer Ethik-Kommissionen (Medizin-Ethik. Jahrbuch des Arbeitskreises Medizinischer Ethik-Kommissionen in der Bundesrepublik Deutschland 1), Stuttgart 1990, 121–139, 127.

238 Zur Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Kommissionstypen vgl. auch Konrad Hilpert, Institutionalisierung bioethischer Reflexion als Schnittstelle von wissenschaftlichem und öffentlichem Diskurs, in: Konrad Hilpert/Dietmar Mieth (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg im Breisgau 2006, 356–379, und Bernd Krippner/Arnd Pollmann, Bioethik-Kommissionen in Deutschland. Ein Überblick, MenschenRechts-Magazin 3 (2004), 239–260.

239 Vgl. § 1 EthRG: »Es wird ein unabhängiger Sachverständigenrat gebildet«.

240 Siep, Ethik-Kommissionen, 188.

ist zugleich als mäeutische Hilfestellung zu verstehen, die es dem Einzelnen erlaubt, zu einer eigenen moralischen Urteilsfähigkeit zu gelangen. Damit ist Ethik unmittelbar mit seinem Subjekt verbunden. Schockenhoff illustriert dies am Beispiel der Differenz zwischen Ethik und Germanistik: »Während aber ein guter Germanist das Versmaß von Gedichten nach den Regeln seiner Disziplin erforschen kann, ohne jemals selbst Gedichte verfasst zu haben, ... setzt Ethik die persönliche Vertrautheit ihrer Adressaten mit ihrem Gegenstand, die moralische Erfahrung des Einzelnen, zwingend voraus.«[241] Ethik habe demnach stets etwas mit der Person, sowohl des Ethikers als auch der Adressaten, zu tun und mit den je eigenen moralischen Erfahrungen.

Damit ist die Frage nach der Differenz zwischen ethischer und moralischer Expertise berührt. Sollte sich die Fachethikerin primär deskriptiv oder auch normativ zu bestimmten Fragestellungen äußern? Sieht sie ihre Hauptaufgabe darin, eine Fragestellung unter ethischen Gesichtspunkten zu strukturieren, zu präzisieren und zu erklären oder darf bzw. soll sie auch eine persönliche Wertung abgeben?[242] Julian Nida-Rümelin lehnt eine moralische »Sonderkompetenz für singuläre moralische Überzeugungen (moralische Einzelintuitionen) [sowie] für eine umfassende oder resümierende wertende Stellungnahme zu einzelnen Szenarien«[243] ab. Er sieht die Funktion ethischer Experten auf ihre ethische Expertise beschränkt, d. h. auf die »begriffliche Präzisierung«, auf ihre Fähigkeit, »logische Relationen« herzustellen und ihre »Kenntnis unterschiedlicher ethischer Theorieansätze«.[244] Anders bestimmt Theo van Willigenburg den Zusammenhang von ethischer und moralischer Expertise: »Da der ethische Berater darin ausgebildet ist, besonders komplizierte Verstandesaufgaben zu lösen, überrascht es nicht, dass er nicht nur der geeignete Trainer moralischen Nachdenkens ist, sondern dass er auch dazu in der Lage ist, moralische Antworten zu geben, die die besten Aussichten darauf haben, umfassenden Prüfungen standzuhalten«.[245] Aus diesem Grunde sieht van Willigenburg auch keinen Grund, warum Fachethiker nicht eigene moralische Standpunkte vertreten sollten: »Der ethische Berater muss nicht ›moralisch neutral‹ sein.«[246]

---

[241] Eberhard Schockenhoff, Biopolitik im Ethikrat. Zur Arbeit des Nationalen Ethikrats (2001–2007) und des Deutschen Ethikrats (ab 2008), in: Manfred Spieker (Hg.), Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie, Paderborn 2009, 87–103.

[242] Vgl. hierzu auch Christoph Ammann/Barbara Bleisch/Anna Goppel, Müssen Ethiker moralisch sein? Essays über Philosophie und Lebensführung, Frankfurt am Main 2011.

[243] Julian Nida-Rümelin, Zur Rolle ethischer Expertise in Projekten der Technikfolgenabschätzung, in: Rippe, Angewandte Ethik, 245–266, 265.

[244] Nida-Rümelin, Zur Rolle ethischer Expertise, 265.

[245] Theo van Willigenburg, Soll ethische Fachberatung »moralisch neutral« sein?, in: Rippe, Angewandte Ethik, 285–305, 304.

[246] Van Willigenburg, Fachberatung, 304. Vgl. zu dieser Frage auch Johannes Fischer, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2002, bes. den Abschnitt »Die Rolle des Ethik-Experten und die Frage der moralischen Neutralität« (252–256).

Willigenburg ist hier gegen Nida-Rümelin Recht zu geben. Selbstverständlich gehört es, wie Nida-Rümelin betont, zu den Aufgaben einer Ethikerin, Sachverhalte begrifflich zu präzisieren und im Blick auf die unterschiedlichen Ethikansätze einzuordnen, um sie auf diese Weise strukturiert und expliziert wieder in den Diskurs zurückzugeben. Doch muss sich die Ethikerin nicht zwangsläufig darauf beschränken. Dies liegt nicht zuletzt in der spezifischen Natur von Ethik als wissenschaftlicher Disziplin begründet, wie oben deutlich gemacht wurde. Denn indem Ethik nicht von moralischen Erfahrungen zu trennen ist – anders als etwa die Germanistik und das Verfassen von Gedichten –, ist hier die Person der Ethikerin samt ihrer eigenen moralischen Erfahrung berührt. Eine Trennung zwischen »Amt« und »Person« ist nicht notwendig – und wird im Übrigen auch bei Diskursteilnehmern aus anderen Disziplinen nicht vollzogen. So ist es etwa selbstverständlich, dass ein Mediziner in einer Ethikkommission neben seinen fachlichen, naturwissenschaftlichen Kompetenzen auch ein begründetes Votum etwa zur moralischen Zulässigkeit von Präimplantationsdiagnostik einbringen kann. Es ist nicht einzusehen, warum eine Ethikerin dagegen auf ihre fachlichen Beiträge beschränkt werden sollte. Eine solche Beschränkung ist zudem nicht im Sinne des Gesetzgebers, wenn er für den DER wie für die EKAH und die NEK vorsieht, dass die Mitglieder ihr Amt »persönlich« ausüben.[247]

1.6.3 Der institutionalisierte Ethikdiskurs: Funktionaler Bestandteil einer »konsensualen Demokratie«?[248]

Im Hintergrund der folgenden Überlegungen steht MacIntyres Diagnose, der den ethischen Diskurs moderner Gesellschaften durch »interminableness« und »disagreement« gekennzeichnet sieht.[249] Die Institutionalisierung des Ethikdiskurses durch Ethikräte kann daher auch als der Versuch gedeutet werden, ethische Streitigkeiten angesichts von »interminableness« und »disagreement« durch institutionalisierte Verfahrensweisen einer Entscheidung zuzuführen. Institutionalisierte Formen des Ethikdiskurses wie die hier untersuchten nationalen Ethikgremien sehen sich daher dem Vorwurf ausgesetzt, Akzeptanzbeschaffungsmaschinerien darzustellen statt zur ethischen Urteilsbildung beizutragen.[250] Schockenhoff weist in eine ähnliche Richtung, wenn er im Blick auf

---

[247] Vgl. § 3 EthRG: »Die Mitglieder des Deutschen Ethikrats üben ihr Amt persönlich und unabhängig aus.«

[248] Kristiane Weber-Hassemer, Politische Entscheidung und Politikberatung in der »konsensualen Demokratie« am Beispiel des Nationalen Ethikrates, in: Kirsten Mensch/Jan C. Schmidt (Hg.), Technik und Demokratie. Zwischen Expertokratie, Parlament und Bürgerbeteiligung, Opladen 2003, 77–88. Für Kristiane Weber-Hassemer, ehemaliges Mitglied im NER und im DER, stellte der NER vor allem ein Instrument der Konsensualdemokratie dar, während er zugleich ein praktisches Beispiel für Konsensualtechniken bot.

[249] Alasdair MacIntyre, After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame ²1984, 6.

[250] Vgl. den Beitrag von Sigrid Graumann, Politische Ethikberatung zwischen allen Stühlen. Beitrag zur ethischen Urteilsbildung oder pure Akzeptanzbeschaffung?, in: Porz u. a., Gekauftes Gewissen, 281–290.

den DER feststellt, dass durch diese Art »institutionalisierte[r] Form eines gesellschaftlichen Diskurses ... durch die Einhaltung von Verfahrensregeln und die Gewährung von Partizipationsmöglichkeiten die Akzeptanzchance politischer Entscheidungen bei der unterlegenen Minderheit erhöh[t]« werden solle.[251] Diese Einschätzung entspricht dabei den Erwartungen, wie sie immer wieder von Seiten der Politik und Gesellschaft an Ethikräte gerichtet werden.

Dabei lassen sich zwei Fragestellungen unterscheiden, um die es im Folgenden gehen wird. Zum einen, was *sollen* Ethikräte in Bezug auf eine Konsensfindung leisten? Hier gilt es, die Erwartungen an Ethikräte kritisch zu hinterfragen. Und zum anderen, was *können* Ethikräte diesbezüglich leisten? Hier geht es um die tatsächliche Leistbarkeit im Blick auf Konsensfindungen.

1.6.3.1 Konsens: Was sollen Ethikräte leisten?

Bei der Diskussion dieser Frage ist es hilfreich, sich Jonathan Morenos Unterscheidung zwischen einer konsens-explizierenden (»consensus-concluding«) Funktion und einer konsens-konstruierenden (»consensus-developing«) Funktion zu eigen zu machen.[252] Die konsens-explizierende Funktion beinhaltet nach Moreno die Artikulation eines in der Gesellschaft bereits vorhandenen Konsenses, die konsens-konstruierende Funktion hingegen bezieht sich auf die ethische Analyse mit dem Ziel einer Konsensfindung im Blick auf ein Thema, zu dem sich die Gesellschaft noch gespalten verhält.[253] Des Weiteren ist mit Christoph Rehmann-Sutter zwischen einem »internen« (auf den Ethikrat bezogenen) und einem »externen« (auf die Gesellschaft bezogenen) Konsens zu unterscheiden

---

[251] Eberhard Schockenhoff, Plattform gesellschaftlichen Dialogs. Braucht es Bischöfe und Theologen im Nationalen Ethikrat?, HerKorr 59 (2005), 403–406, 404.

[252] Jonathan Moreno, Deciding Together. Bioethics and Moral Consensus, New York 1995.

[253] Zu einer konsens-konstruierenden Funktion gehöre, so Moreno, u. a. die Aufgabe eines Blitzableiters (»lightning rod«), insbesondere hinsichtlich konfliktreicher bzw. emotional stark besetzter Themen. Kritisch gegenüber einer solchen Funktion als »Stoßdämpfer der Politik« ist Gerd Roellecke: »Ethik-Kommissionen dämpfen in einem sensiblen Bereich die Schlaglöcher der Werte-Diskussion und erhöhen dadurch den Komfort von Politik und Verwaltung.« Gerd Roellecke, Stoßdämpfer der Politik, EWE 16 (2005), 56–57, 56. Roellecke weist hier zu Recht auf die Gefahr hin, dass Ethikkommissionen als nachträgliches Legitimationsorgan vorgefasster politischer Entscheidungen missbraucht werden. Besonders im Blick auf den NER wurde diese Kritik aufgrund der fehlenden parlamentarischen Grundlage laut. Während diese Gefahr einerseits nicht ganz von der Hand zu weisen ist, ist ein Verweis auf das Ergebnis ethischer Kommissionen nicht schon gleichbedeutend mit deren Missbrauch als ethisches Feigenblatt. »Wenn dieser Klärungsprozess, erstens einfach schon dadurch, dass er stattgefunden hat und zweitens dadurch, dass er mindestens teilweise zu überzeugenden Gründen geführt hat, die Entscheidung leichter durchsetzbar macht und den guten Ruf der Politiker bewahrt, so ist dies kein illegitimer Nebeneffekt.« Christoph Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur bei ethischer Politikberatung, in: Porz u. a., Gekauftes Gewissen, 137–157, 155.

sowie zwischen »Konsens« und »Kompromiss« zu differenzieren.[254] Ein Konsens ist nach Rehmann-Sutter eine spezielle Form des Kompromisses, bei der für die Konfliktparteien das gemeinsame Ziel im Vordergrund steht und jede beteiligte Person die Gelegenheit hat, in einem meist ausführlichen Diskussionsprozess Bedenken vorzutragen. Eine Enthaltung ist konsenskompatibel,[255] ein Veto hingegen macht den Konsens zunichte. Im alltäglichen Sprachgebrauch werden Konsens und Kompromiss oftmals parallel gebraucht.[256]

Welche Erwartungen, insbesondere hinsichtlich der Artikulation bzw. Konstruktion eines Konsenses, werden nun an die Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz gestellt? Diesbezüglich gilt es, drei Dimensionen zu unterscheiden: (1) Erwartungen, wie sie die rechtlichen Vorgaben formulieren, (2) Erwartungen seitens der Öffentlichkeit, insbesondere der Medien und (3) Erwartungen seitens der Gremiumsmitglieder.

Ad (1). Wie bei seiner Vorgängerinstitution NER wird auch vom DER weder eine konsens-explizierende noch eine konsens-konstruierende Funktion erwartet. Auch dort liegen die Schwerpunkte auf der »Information der Öffentlichkeit«, der »Erarbeitung von Stellungnahmen« sowie auf der »Zusammenarbeit« mit anderen Ethikräten (§ 2 EthRG). Gleiches gilt für die Schweizer EKAH und NEK. Weder Art. 23 GTG noch Art. 28 FMedG formulieren Konsenserwartungen, die es seitens des Ethikgremiums zu erfüllen gelte. Stattdessen geht es auch hier primär um Informations- und Beratungstätigkeiten sowie darum, die »Diskussion über ethische Fragen in der Gesellschaft zu fördern« (Art. 28 Abs. 3d FMedG).

Ad (2). Während die rechtlichen Grundlagen der Ethikgremien keine Erwartungen im Blick auf Konsensartikulation oder -konstitution enthalten, werden in der Öffentlichkeit, vor allem in den Medien, bisweilen andere Erwartungen laut. Dies wird etwa im »Nachruf auf den NER zu Lebzeiten« von Alexander Kissler in der Süddeutschen Zeitung deutlich, der dem NER zwei Funktionen zuschreibt: »Beiden Funktionen wurde der Ethikrat nicht gerecht: Als Wissenschaftsagentur wie als Konsensmaschine ist er gescheitert.«[257] Doch nicht nur die Medien schreiben den Ethikgremien konsens-konstituierende Funktionen zu, sondern auch Teile der Politik. So formulierte Wolf-Michael Catenhusen, ehemaliger Staatssekretär im Forschungsministerium, worum es beim NER aus seiner Sicht gehe: »Es steht für mich außer Frage, dass es in einem Land mit 80 Millionen Einwohnern einer gewissen Professionalisierung der Konsensfindung bedarf.«[258]

---

[254] Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur, 145.

[255] Die NEK-Stellungnahme »Beihilfe zum Suizid« (2005) beispielsweise unterscheidet zwischen Empfehlungen, die »einstimmig«, und solchen, die »ohne Gegenstimme« erfolgten.

[256] Reiner Anselm, Beraten oder Entscheiden? Was leisten Ethikkommissionen in gesellschaftlichen Kontroversen?, ZEE 55 (2011), 162–167, 163.

[257] Alexander Kissler, Konsensmaschine a. D. Ein Nachruf auf den Nationalen Ethikrat zu Lebzeiten, Süddeutsche Zeitung vom 24.09.2004, 13.

[258] Zitiert bei Matthias Kamann, »Professionalisierte Konsensfindung«. Kann Schröder mit

Ad (3). Im Gegensatz zu den Erwartungen mancher Medien decken sich die Erwartungen der Kommissionsmitglieder mit den gesetzlichen Verordnungen. Für Schockenhoff etwa liegt ein Konsens kaum im Erwartungshorizont. So machte er bei seiner Berufung in den NER deutlich, dass es sein Anliegen sei, vor allem »den bestehenden Dissens«[259] hinsichtlich der Biotechnologie deutlich zu machen. Unabhängig von der Frage nach der Machbarkeit eines Konsenses, stellt Rehmann-Sutter in Frage, ob ein Konsens »überhaupt ein erstrebenswertes Ziel der ethischen Politikberatung darstellt«.[260]

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass von gesetzgeberischer sowie gremiumsinterner Seite keine Erwartungen hinsichtlich einer Konsens-Artikulation oder einer Konsens-Konstruktion an die Ethikgremien gerichtet sind, von gesellschaftlich-medialer Seite hingegen durchaus.[261] Neben die Erwartungen tritt die tatsächliche Leistbarkeit. Klangen bisher bereits Zweifel an der Rechtfertigung solcher Erwartungen an, soll deren tatsächliche Umsetzbarkeit nun näher untersucht werden.

1.6.3.2 Konsens: Was können Ethikräte leisten?

Konsens-Konstruktion: Interner Konsens. Horst Dreier, langjähriges Mitglied im DER, beurteilt die konsens-konstruierenden Fähigkeiten bezüglich eines internen Konsenses skeptisch. »Wer hier glaubt oder vielleicht geglaubt hat, Experten aus unterschiedlichen Disziplinen müssten nur lange genug miteinander reden, dann würde sich eine solche Einmütigkeit schon einstellen, hat von den Eigengesetzlichkeiten akademischer Diskurse keine rechte und vor allem keine realistische Vorstellung – und auch nicht von der Eitelkeit der Protagonisten.«[262] Angesichts der deutlich überwiegenden kritischen Stimmen aus der Wissenschaft sowie aus den Ethikräten selbst, die einen inhaltlichen Konsens weder für erstrebenswert[263] noch für leistbar halten[264]– und damit im Übrigen auch den

---

dem Nationalen Ethikrat die Intellektuellen auch in der Biopolitik für sich gewinnen?, Die Welt vom 17.05.2001, https://www.welt.de/print-welt/article451480/Professionalisierte-Konsensfindung.html (31.07.2018).

259 Zitiert bei: Kamann, Professionalisierte Konsensfindung.

260 Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur, 142.

261 Zu den Befürwortern konsens-konstruierender Funktionen von Ethikräten zählt auch Zotti. Für ihn ist es »deutlich, dass die Arbeit einer solchen Kommission auf einen zu erzielenden Konsens hin ausgerichtet sein muss.« Zotti, Theologische Ethik, 220. Entsprechend kritisiert er die deutsche und die österreichische Kommission dafür, den Konsens aufzugeben und nur noch Optionen anzubieten (ebd.).

262 Horst Dreier, Wozu taugen Ethikräte?, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16.08.2011, N5.

263 Vgl. Lene Koch/Henrik Zahle, Ethik für das Volk. Dänemarks Ethischer Rat und sein Ort in der Bürgergesellschaft, in: Matthias Kettner (Hg.), Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt am Main 2000, 117–139, 139; Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur, 142.

264 Anselm, Beraten oder Entscheiden, 12f.; Kamann, Professionalisierte Konsensfin-

jeweiligen Einrichtungserlassen entsprechen, die keinen Konsensauftrag formulieren –, überrascht es, dass ein nicht geringer Anteil der bislang vorliegenden Stellungnahmen der untersuchten Ethikgremien konsensual oder nahezu konsensual verfasst ist (Stand: Juni 2018).[265] Dabei fällt auf, dass die Schweizer Gremien im Vergleich deutlich mehr Stellungnahmen konsensual verfasst haben als der DER. So hat die NEK von ihren bisherigen 28 Stellungnahmen in 17 einen Konsens gefunden. Die EKAH weist von 32 Stellungnahmen zu Rechtsetzungsprojekten[266] zwölf auf, die konsensual verfasst sind, bei den bisher sieben Stellungnahmen zu Bewilligungsgesuchen sind es vier, d. h. von insgesamt 39 Stellungnahmen gibt es bei 16 einen Konsens. Wiesen von den zwölf Stellungnahmen des NER noch sechs einen Konsens auf, so ist dies von den bisherigen 14 Stellungnahmen des DER bei nur drei der Fall.

Bei einem thematischen Vergleich zwischen den konsensual und nichtkonsensual verfassten Stellungnahmen beim NER ist festzustellen, dass sich die nichtkonsensual verfassten Stellungnahmen überwiegend mit Fragen des Lebensanfangs und des Lebensendes beschäftigen. Ein ähnliches Bild bieten die Stellungnahmen der NEK.[267] Mit Ausnahme der Themen »Sterilisation« und »Lebendspende« sind es auch hier Stellungnahmen, die sich mit Lebensanfang und Lebensende beschäftigen, in denen kein Konsens erzielt werden konnte. Dazu kommt, dass der Dissens in den Stellungnahmen zur Sterilisation Urteilsunfähiger und zur Lebendspende jeweils marginal ist.

Ein etwas anderes Bild zeichnet sich hingegen bei den Stellungnahmen des DER ab. Bei nur drei der bisherigen 13 Stellungnahmen konnte ein Konsens er-

---

dung; siehe auch Wolfgang van den Daele, Streitkultur. Über den Umgang mit unlösbaren moralischen Konflikten im Nationalen Ethikrat, in: Dieter Gosewinkel / Gunnar Folke Schuppert (Hg.), Politischer Kultur im Wandel von Staatlichkeit, Berlin 2008, 357–384, und Wolfgang van den Daele / Friedhelm Neidhardt, Regieren durch Diskussion. Über Versuche, mit Argumenten Politik zu machen, in: dies. (Hg.), Kommunikation und Entscheidung. Politische Funktionen öffentlicher Meinungsbildung und diskursiver Verfahren, Berlin 1996, 9–52.

265 Als »nahezu konsensual« gelten hier Stellungnahmen, die zwar Dissense in einzelnen Detailfragen aufweisen, bezüglich der grundlegenden Fragen allerdings einmütig verfasst sind. Sie werden hier unter die Kategorie »konsensuale« Stellungnahmen subsumiert.

266 Die EKAH-Stellungnahmen umfassen ausführlichere »Broschüren« sowie kurze »Stellungnahmen«.

267 Da die EKAH für den außerhumanen Bereich zuständig ist, trifft auf sie die Diskussion zu Stellungnahmen im Bereich Lebensanfang / Lebensende nicht zu. Dennoch ist auch hier nach den Gründen für den Dissens in den nicht-konsensual verfassten Stellungnahmen der EKAH zu fragen. Vermutungen, dass hierfür unterschiedliche Bewertungen des moralischen Status unterschiedlicher nicht-humaner Lebewesen relevant sein könnten, lassen sich nicht verifizieren. So wurde etwa die Stellungnahme zur Freisetzung von gentechnisch verändertem Mais (1999) bzw. Weizen (2013) konsensual verabschiedet, nicht aber die Stellungnahmen zur Freisetzung von gentechnisch veränderten (cisgenen) Kartoffeln (2015).

reicht werden, nämlich »Intersexualität« (2012), »Biosicherheit« (2014) sowie »Patientenwohl als ethischer Maßstab für das Krankenhaus« (2016).[268] Die kontroversen Stellungnahmen beschäftigen sich mit einer Reihe unterschiedlicher Inhalte, darunter auch Fragen zum Lebensanfang wie »Präimplantationsdiagnostik« (2011) oder »Mensch-Tier-Mischwesen in der Forschung« (2011) bzw. Lebensende wie »Hirntod und Entscheidung zur Organspende« (2015), bei denen ein Dissens zu erwarten war. Zugleich standen aber weitere Themen zur Diskussion, die sich nicht unmittelbar in den Themenkomplex Lebensanfang/Lebensende einordnen lassen: »Das Problem der anonymen Kindesabgabe« (2009), »Humanbiobanken für die Forschung« (2010) oder »Inzestverbot« (2014). Eine Deutung dieses Befundes fällt schwer. Auch konnte bei einer Vorgängerversion der Stellungnahme »Humanbiobanken für die Forschung« des NER aus dem Jahr 2004 (»Biobanken für die Forschung«) noch ein Konsens erzielt werden, der 2010 wegfiel. Eine mögliche Erklärung wäre darin zu sehen, dass sich das Selbstverständnis des DER – auch im Vergleich mit seiner Vorgängerinstitution NER – gewandelt hat und an die Stelle interner Konsensbestrebungen die transparente Darstellung der unterschiedlichen Argumente getreten ist. Diese Annahme wird etwa durch Losingers Interviewaussage gestützt, der im NER weniger Akzeptanz für Minderheitenpositionen wahrgenommen hat als im DER.[269]

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass – entgegen aller Skepsis im Blick auf die konsens-konstruierenden Möglichkeiten von Ethikräten – mit 36 von insgesamt 81 Stellungnahmen der nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz nahezu die Hälfte aller Stellungnahmen konsensual verfasst wurde. Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, hat das Gros aller Stellungnahmen des DER und der NEK, in denen kein Konsens erreicht werden konnte, Fragen aus dem Themenbereich Lebensanfang/Lebensende zum Inhalt.

Konsens-Konstruktion: Externer Konsens. Anders als ein interner Konsens, der über die Stellungnahmen und andere Veröffentlichungen unmittelbar verifiziert werden kann, ist ein externer, auf die gesamte Gesellschaft bezogener Konsens schwerer aufzuweisen. Grundsätzlich ist an dieser Stelle festzuhalten, dass ein externer Konsens stets nur ein relativer sein kann. In einer pluralistischen Ge-

---

268 Eine andere Lesart bietet Ezazi. Er rechnet unter die konsensual verfassten Stellungnahmen auch diejenigen, die ein oder mehrere Sondervoten beinhalten. Nach dieser Lesart enthalten sieben von 13 Stellungnahmen einen Konsens. Ezazi, Ethikräte, 89.

269 »Es gab Zeiten innerhalb des ehemaligen Nationalen Ethikrates, wo am Anfang die Konflikte sehr stark waren und auch sehr stark die Fetzen flogen, so dass innerhalb der Debatte zum Teil auch aggressivere Muster vorkamen. Inzwischen sehe ich, was die Konversation und den Umgangston der Argumentation anbelangt, ein sehr sachliches Miteinanderumgehen, auch eine deutliche Akzeptanz, dass zum Beispiel Minderheiten mit Sondervoten kommen dürfen und sollen nach dem Grundprinzip aller Demokraten« (Losinger im Interview). Zum Umgang mit unlösbaren moralischen Konflikten im Nationalen Ethikrat vgl. auch van den Daele, Streitkultur.

sellschaft wird es einen absoluten »externe[n] Konsens ... in der Art von Fragen, die einer NEK gewöhnlich vorgelegt sind, kaum geben«.[270] Kann aber den nationalen Ethikkommissionen grundsätzlich eine konsens-konstruierende Wirkung in die Gesellschaft hinein nachgewiesen werden? Es gibt meines Wissens bisher keine empirischen Untersuchungen zu der Frage, ob und inwieweit die Öffentlichkeitsmeinung durch Stellungnahmen der Ethikgremien beeinflusst werden. Vorsichtige Rückschlüsse erscheinen hingegen im Blick auf die Politik bzw. konkrete Gesetzgebungsverfahren denkbar. Denn »unabhängig von den naturgemäß wenig transparenten Abläufen beratender Einflussnahmen auf die parlamentarische Entscheidungsbildung«[271] kann anhand der verabschiedeten Gesetze beobachtet werden, ob bzw. inwieweit das Parlament mit der Mehrheitsmeinung der Ethikräte kongruiert. Ob bzw. inwieweit eine mögliche Übereinstimmung auf den Einfluss der Räte zurückzuführen ist, kann an dieser Stelle hingegen nicht untersucht werden. Stattdessen kann es hier nur um eine grobe Bestandsaufnahme der komplexen Dynamik um den (wechselseitigen) Einfluss der Ethikgremien auf die Politik gehen.

Der Befund, der sich diesbezüglich im Blick auf die deutschen und Schweizer Gremien zeigt, ist gemischt. Auch wenn Alexander Kissler im Blick auf den NER feststellt, dass dessen Stellungnahmen »oft in scharfem Kontrast zur Mehrheitsmeinung des Bundestages«[272] stünden, zeigen sich zugleich auffällige Übereinstimmungen, wie beispielsweise die Diskussion um den Import menschlicher embryonaler Stammzellen deutlich macht. Der Deutsche Bundestag verabschiedete am 25. April 2002 das »Gesetz zur Sicherstellung des Embryonenschutzes im Zusammenhang mit der Einfuhr und Verwendung menschlicher embryonaler Stammzellen« (Stammzellgesetz, StZG) mit den Stimmen von 360 Abgeordneten.[273] Es trat am 1. Juli 2002 in Kraft und verbietet zwar grundsätzlich den Import und die Verwendung embryonaler Stammzellen, sieht aber die Möglichkeit vor, dass unter Einhaltung strenger Auflagen eine Einfuhr- bzw. Verwendungsgenehmigung erteilt werden kann.[274] Gegen die Empfehlung der Enquete-Kommission »Recht und Ethik der modernen Medizin«, die mehrheitlich für ein absolutes Import- und Verwendungsverbot votiert hatte, übernahm der Bundestag im Wesentlichen die Stellungnahme des NER (»Stellungnahme zum Import menschlicher embryonaler Stammzellen«, 2001), die dieser mit einer Mehrheit von 15

---

270 Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur, 145.

271 Ahlswede, Ethikrat, 55.

272 Alexander Kissler, Im Zweifel für die Forschung. Der Ethikrat soll die Politik bei den Biowissenschaften beraten. Doch wie objektiv ist er?, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 17.02.2008.

273 BT-Plenarprotokoll 14/233 vom 25.04.2002, 23209–23255. Eine umfangreichere Darstellung zu den Einflüssen der Politikberatung auf die politische Entscheidungsfindung in diesem speziellen Fall findet sich bei Ahlswede, Ethikrat, 55–59.

274 § 4 Abs. 1 StZG und § 6 Abs. 1 StZG.

zu 10 Stimmen verabschiedet hatte.[275] Auch hinsichtlich der NEK und EKAH ergibt sich ein heterogener Befund. Rehmann-Sutter konstatiert beispielsweise in der Präimplantationsdiagnostik-Debatte einen deutlichen Einfluss der NEK auf die Schweizer Politik, in der Diskussion um die Patentierung von aus der Natur isolierten Genen hingegen blieben NEK und EKAH »erfolglos«.[276] Dabei kann allerdings kritisch gefragt werden, ob nicht eine Bindung von »Erfolg« an direkten politischen Einfluss eine konzeptuelle Verengung darstellt.

Grundsätzlich ist jedoch mit Vöneky zur Zurückhaltung zu mahnen. Eine unmittelbare Beeinflussung der Politik durch die Ethikräte bzw. eine direkte Kausalität ist »nicht nachweisbar«.[277] Auch ist zu bedenken, dass sowohl der DER wie auch die Schweizer Gremien nicht nur auf Gesuche zu konkreten Fragestellungen aus der Politik reagieren, sondern sich auch eigenständig Themen widmen können. Stellungnahmen müssen daher nicht notwendigerweise einen unmittelbaren Zusammenhang mit Gesetzgebungsverfahren aufweisen oder in solche einmünden. Für ein differenzierteres Bild wären allerdings weitere und genauere Untersuchungen erforderlich.

1.6.4 Der DER, die EKAH und die NEK

Im Folgenden werden der DER, die EKAH und die NEK hinsichtlich ihrer Einrichtung und rechtlichen Grundlagen, ihres Auftrags, ihrer Mitglieder und ihrer Arbeitsweise vorgestellt. Die ländervergleichende Perspektive ermöglicht es dabei, Gemeinsamkeiten wie auch Unterschiede deutlich wahrzunehmen. Im Vergleich werden die je eigenen Stärken bzw. Schwächen der jeweiligen Ethikgremien besonders deutlich zu Tage treten, aus denen konkrete Impulse für eine mögliche Optimierung der Arbeit der jeweiligen Gremien erwachsen.

1.6.4.1 Der Deutsche Ethikrat (DER)

Vorgeschichte: Der Nationale Ethikrat (NER). Als 2007 der DER gegründet wurde, war er keine Neugründung im eigentlichen Sinne, sondern schloss nahtlos an seine Vorgängerinstitution an, den Nationalen Ethikrat (NER).[278] Dieser wurde durch Beschluss der Bundesregierung am 2. Mai 2001 eingesetzt.[279] An das Einrichtungsverfahren und die direkte Berufung der Mitglieder durch den da-

---

[275] Überwiegend kritisch setzt sich Ezazi mit dem DER und seiner Einflussnahme auf die Politik auseinander, wie er am Beispiel der Beschneidungsdebatte nachzeichnet. Gordian Ezazi, Trends der ethischen Politikberatung. Wie der Ethikrat Politik macht – illustriert am Beispiel der Beschneidungsfrage, Regierungsforschung.de, Politikmanagement und Politikberatung vom 05.09.2012, http://www.regierungsforschung.de/dx/public/article.html?id=171 (31.07.2018).

[276] Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur, 141, 143.

[277] Vöneky, Recht, Moral und Ethik, 275.

[278] Für eine ausführliche Aufarbeitung der »Merkmale und Kennzeichen von nationalen Ethikräten in Deutschland« aus rechtswissenschaftlicher Perspektive vgl. auch Vöneky, Recht, Moral und Ethik, 234–316.

[279] »Es wird ein Nationaler Ethikrat als nationales Forum des Dialogs über ethische Fra-

maligen Bundeskanzler Gerhard Schröder knüpfte sich viel Kritik. Denn dieser »Geburtsfehler«[280] in der Entstehungsgeschichte des NER führte laut den Kritikerstimmen dazu, dass »die erforderliche demokratische Legitimation«[281] nicht gewährleistet war. Mehr noch, in dem direkten Berufungsverfahren wurden »Tendenzen zur Entdemokratisierung und Delegitimierung des Parlaments«[282] gesehen. So sollte diese fehlende parlamentarische Grundlage sechs Jahre später wesentlich dafür verantwortlich sein, dass der NER aufgelöst und ein neuer, auf einen parlamentarischen Beschluss zurückgreifender Deutscher Ethikrat eingesetzt wurde.

Einrichtung und rechtliche Grundlagen. Trotz aller Kritik am NER wurde die Sinnhaftigkeit eines unabhängigen Expertengremiums, das die Politik in Themen und Streitfragen der Lebenswissenschaften kompetent berät, kaum grundsätzlich in Frage gestellt. Nach dem Regierungswechsel 2005 wurde daher beschlossen, ein neues bioethisches Beratungsgremium unter stärkerem Einbezug des Parlaments zu schaffen, das nicht mehr auf einem einfachen Kabinettsbeschluss, sondern auf gesetzlicher Grundlage beruht. Das am 16. Juli 2007 ausgefertigte und am 1. August 2007 in Kraft getretene Ethikratgesetz (EthRG)[283] zur Einrichtung des Deutschen Ethikrats als »unabhängigen Sachverständigenrat« (§ 1 EthRG) sieht vor, das der Präsident des Deutschen Bundestages die Mitglieder des DER je zur Hälfte auf Vorschlag des Deutschen Bundestags und der Bundesregierung beruft (§ 5 Abs. 1 EthRG). Mit 26 Mitgliedern ist die Mitgliederzahl des DER gegenüber den 25 Mitgliedern des NER leicht gestiegen. Die Unabhängigkeit des DER ist durch § 3 EthRG gewährleistet, der in seiner Tätigkeit nur an den durch dieses Gesetz begründeten Auftrag gebunden ist. Mit der Verabschiedung des Ethikratgesetzes wurde zugleich ein parlamentarischer Beirat beim DER geschaffen. Dieser Beirat setzt sich aus den forschungs- und gesundheitspolitischen Sprecherinnen und Sprechern der einzelnen Bundestagsfraktionen zusammen bzw. anderen mit Fragen der Lebenswissenschaften vertrauten Abgeordneten. Ziel des parlamentarischen Beirats ist es, eine Plattform für den Dialog zwischen dem DER und dem Parlament zu bilden. Diesem Zweck dienen regelmäßige gemeinsame Sitzungen beider Gremien.

---

gen in den Lebenswissenschaften gegründet.« § 1 Einrichtungserlass, einsehbar unter http://www.ethikrat.org/archiv/nationaler-ethikrat/einrichtungserlass (31.07.2018).

[280] So die Bundesministerin für Forschung Annette Schavan in Das Parlament vom 30.04.2007.

[281] Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, Schlussbericht der Enquete-Kommission »Recht und Ethik der modernen Medizin«, Bundesdrucksache 14/9020 vom 14.05.2002, 207.

[282] Sondervotum des Kommissionsmitglieds Monika Knoche zum Gesamtbericht der Enquete-Kommission »Recht und Ethik der modernen Medizin«. Schlussbericht der Enquete-Kommission, 215.

[283] BGBl. I, S. 1385. Das Ethikratgesetz (EthRG) ist einsehbar unter http://www.ethikrat.org/ueber-uns/ethikratgesetz (31.07.2018).

Auftrag. Die Aufgaben des DER können vierfach gefasst werden als Informationstätigkeiten, Diskussionsförderung, Beratungstätigkeiten sowie internationale Zusammenarbeit. Dabei wird das Betätigungsfeld wie folgt definiert: »Der Deutsche Ethikrat verfolgt die ethischen, gesellschaftlichen, naturwissenschaftlichen, medizinischen und rechtlichen Fragen sowie die voraussichtlichen Folgen für Individuum und Gesellschaft, die sich im Zusammenhang mit der Forschung und den Entwicklungen insbesondere auf dem Gebiet der Lebenswissenschaften und ihrer Anwendung auf den Menschen ergeben« (§ 2 Abs. 1 EthRG).

Mitglieder. Laut § 4 Abs. 1 EthRG repräsentieren die 26 Mitglieder des DER »naturwissenschaftliche, medizinische, theologische, philosophische, ethische, soziale, ökonomische und rechtliche Belange in besonderer Weise«. Während zu diesen Mitgliedern einerseits Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den genannten Disziplinen zählen, gehören dem DER des Weiteren »anerkannte Personen an, die in besonderer Weise mit ethischen Fragen der Lebenswissenschaften vertraut sind« (§ 4 Abs. 1 EthRG). Die Zusammensetzung des DER ist zusätzlich dadurch bestimmt, dass in diesem Gremium »unterschiedliche ethische Ansätze und ein plurales Meinungsspektrum vertreten sein« (§ 4 Abs. 2 EthRG) soll. Unter den Mitgliedern des DER befinden sich auch je ein Repräsentant der evangelischen und der katholischen Kirche, auch wenn diese Repräsentanz nicht gesetzlich festgesetzt ist. Nach § 5 Abs. 2 EthRG werden die Mitglieder des DER für eine vierjährige Amtsdauer berufen und können anschließend einmal wiederberufen werden. Die Mitglieder des DER üben ihr Amt ehrenamtlich aus.

Arbeitsweise. Nach § 6 Abs. 1 EthRG wählt der DER in geheimer Wahl aus seiner Mitte Vorsitz und Stellvertretung, ebenfalls für die Dauer von vier Jahren. Auch hier ist eine einmalige Wiederwahl möglich. Auch gibt sich der DER selbst eine Geschäftsordnung[284] (§ 6 Abs. 2 EthRG) und setzt selbstständig Arbeitsgruppen ein bzw. beauftragt Dritte mit der Erstellung von Gutachten (§ 6 Abs. 3 EthRG). Der DER hat nach § 7 EthRG einen expliziten Öffentlichkeitsauftrag, den er über Publikationen, Tagungen sowie seine Homepage[285] wahrnimmt, auf der alle veröffentlichten Dokumente allgemein zugänglich gemacht werden. Während Stellungnahmen einen Sachverhalt umfassend erläutern, hat der DER 2013 das Format der Ad-hoc-Empfehlung eingeführt, um kurzfristig und im begrenzten Umfang zu aktuellen Themen Stellung nehmen zu können (vgl. § 10 Abs. 3 Geschäftsordnung). Des Weiteren veröffentlicht der DER Infobriefe, Dokumentationen seiner öffentlichen Tagungen, Studien zu spezifischen Themen sowie Jahresberichte.

---

284 Die Geschäftsordnung des DER ist einsehbar unter http://www.ethikrat.org/ueber-uns/geschaeftsordnung (31.07.2018).

285 Siehe http://www.ethikrat.org (31.07.2018).

Unter den genannten verschiedenen Formaten ist es die Stellungnahme, die sowohl politisch als auch gesamtöffentlich und medial am meisten Aufmerksamkeit erfährt. Seit seiner Konstituierung im April 2008 hat der DER 14 Stellungnahmen veröffentlicht (Stand Juni 2018). Diese lassen sich folgenden sechs Themengebieten zuordnen: Ende des Lebens, Forschung und Technik, Gesellschaft und Recht, Gesundheitswesen, Landwirtschaft und Ernährung, Medizin und Pflege.[286] Nach § 7 Abs. 3 EthRG ist die Möglichkeit von Minderheitenvoten vorgesehen, wobei laut Geschäftsordnung bei »der Veröffentlichung von Stellungnahmen mit divergierenden Voten/ Empfehlungen ... die Ratsmitglieder namentlich unter dem Votum/ der Empfehlung aufgeführt [werden], dem/ der sie sich selbst zugeordnet haben« (§ 10 Abs. 2 Geschäftsordnung).

1.6.4.2 Die Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich (EKAH)

Einrichtung und rechtliche Grundlagen. Die Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich (EKAH) ist eine am 27. April 1998 vom Bundesrat per Verfügung eingesetzte und auf Art. 57 des Regierungs- und Verwaltungsorganisationsgesetzes sowie auf Art. 11 der Kommissionenverordnung gestützte außerparlamentarische Kommission. Dabei lautete der ursprüngliche Name der Kommission »Eidgenössische Ethikkommission für die Gentechnik im außerhumanen Bereich«, bis 2004 der Begriff »Gentechnik« durch den weiteren Begriff »Biotechnologie« ersetzt wurde. Im Schweizer Politikwesen verfügen außerparlamentarische Kommissionen über eine lange Tradition. Sie haben insbesondere zwei Funktionen: Zum einen ergänzen sie als Milizorgane die Bundesverwaltung in bestimmten Bereichen, in denen ihr Spezialkenntnisse fehlen. Aus diesem Grund werden neue außerparlamentarische Kommissionen oftmals dann eingesetzt, wenn der Staat neue Aufgaben übernimmt und die dafür notwendigen Fachkenntnisse in der eigenen Verwaltung noch nicht existieren. Zum anderen stellen außerparlamentarische Kommissionen ein »wirksames Instrument zur Interessenvertretung von Organisationen aus Politik, Wirtschaft und Gesellschaft und die Möglichkeit einer mehr oder weniger direkten Einflussnahme auf die Tätigkeit der Verwaltung dar.«[287] Zugleich wirken sie am Zustandekommen von Kompromissen mit. Als »Instrument einer partizipativen Demokratie«[288] kommt ihnen dabei im auf Ausgleich und Konsens bedachten politischen System der Schweiz eine wichtige Funktion zu.

Mit dem Bundesgesetz über die Gentechnik im Außerhumanbereich bzw. Gentechnikgesetz (GTG)[289] vom 21. März 2003, das am 1. Januar 2004 in Kraft trat, erhielt die EKAH in Art. 23 GTG für ihr Mandat eine neue gesetzliche Grund-

286 DER, Themen, http://www.ethikrat.org/themen (31.07.2018).

287 Der Bundesrat, Ausserparlamentarische Kommissionen, https://www.admin.ch/gov/de/start/bundesrecht/ausserparlamentarische-kommissionen.html (31.07.2018).

288 Der Bundesrat, Ausserparlamentarische Kommissionen, https://www.admin.ch/gov/de/start/bundesrecht/ausserparlamentarische-kommissionen.html (31.07.2018).

lage. Die Verfügung vom 27. April 1998 über die Einsetzung der EKAH wurde durch die Verfügung vom 15. Dezember 2014 durch den Bundesrat ersetzt. Administrativ zugeordnet ist die EKAH dem Bundesamt für Umwelt (BAFU) im Departement für Umwelt, Verkehr, Energie und Kommunikation (UVEK).

Auftrag. In Art. 23 Abs. 2 GTG wird der Auftrag der EKAH wie folgt gefasst: »Die Kommission verfolgt und beurteilt aus ethischer Sicht die Entwicklungen und Anwendungen der Biotechnologie und nimmt zu damit verbundenen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen aus ethischer Sicht Stellung.« Dabei umfasst der Mandatsbereich »alle Anwendungen der Bio- und Gentechnologie an Tieren, Pflanzen und anderen Organismen einschließlich deren Auswirkungen auf Mensch und Umwelt.«[290] Dieser grundlegende Auftrag zur Beobachtung der bio- und gentechnologischen Entwicklungen und Anwendungen sowie zu diesbezüglichen Beurteilungen gliedert sich dabei in folgende drei Bereiche: Beratungstätigkeiten, Zusammenarbeit mit anderen Ethikgremien in der Schweiz und Dialogförderung.[291]

Die gesetzliche Grundlage von Art. 23 GTG wird durch die Verfügung vom 15. Dezember 2014 hinsichtlich des Auftrages präzisiert.[292] So habe die EKAH die durch die Entwicklungen und Anwendungen der Biotechnologie betroffenen Rechtsgüter gegeneinander abzuwägen und sich »namentlich zur Einhaltung der Grundsätze der Achtung der Würde der Kreatur sowie der Wahrung der Sicherheit von Mensch und Umwelt, des Schutzes der genetischen Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten und von deren nachhaltiger Nutzung« (Art. 3 EKAH-Verfügung) zu äußern.

Mitglieder. Die EKAH besteht aus bis zu zwölf Mitgliedern, die, wie auch das Präsidium, vom Bundesrat gewählt werden. Nach Art. 23 Abs. 1 GTG besteht die EKAH aus »verwaltungsexternen Fachleuten der Ethik sowie weiteren Personen aus anderen Fachrichtungen, welche über wissenschaftliche oder praktische Kenntnisse der Ethik verfügen.« Sowohl im Gentechnikgesetz als auch auf der Kommissions-Homepage wird die Pluralität der ethischen Denkansätze inner-

---

[289] Das Gentechnikgesetz ist abrufbar unter https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19996136/index.html (31.07.2018).

[290] EKAH, Auftrag der EKAH, http://www.ekah.admin.ch/de/die-kommission/auftrag-der-ekah/ (31.07.2018).

[291] Den in der EKAH-Verordnung beschriebenen Auftrag gibt die EKAH-Homepage als folgende »drei Hauptaufgaben« wieder: (1) *Beratungstätigkeiten* bei der Vorbereitung von Gesetzgebung. Adressaten sind der Bundesrat sowie die Verwaltung. (2) *Beratungstätigkeiten* beim Vollzug bundesrechtlicher Vorschriften. Adressaten sind die eidgenössischen und kantonalen Behörden. (3) *Informationstätigkeiten* und *Dialogförderung*. Adressat ist die Öffentlichkeit. EKAH, Auftrag der EKAH, http://www.ekah.admin.ch/de/die-kommission/auftrag-der-ekah/ (31.07.2018).

[292] Die EKAH-Verfügung ist einsehbar unter http://www.ekah.admin.ch/de/die-kommission/rechtliche-grundlagen/ (31.07.2018).

halb der EKAH betont: »In der Kommission müssen unterschiedliche ethische Ansätze vertreten sein« (Art. 23 Abs. 1 GTG). Im Blick auf die Präsenz der Theologie in der EKAH sind folgende Beobachtungen von Interesse:

Weder das Gentechnikgesetz noch die EKAH-Verfügung von 2014 machen nähere Angaben zu den in der EKAH vertretenen Fachrichtungen. Hingegen erwähnt die Homepage der EKAH die Disziplinen Philosophie, Theologie, Biologie, Medizin und Recht.[293] Die explizite Erwähnung der Theologie findet sich dabei erst seit 2016 auf der EKAH-Homepage. Während der Tätigkeitsbericht 1998/1999 noch allgemein feststellt, dass von den Mitgliedern »mindestens zur Hälfte Fachleute der Ethik sein müssen«,[294] präzisieren die Tätigkeitsberichte ab dem Bericht 2000–2003: »Mindestens zur Hälfte müssen Fachleute der Ethik, der Philosophie oder Theologie, vertreten sein.«[295] Diese Formulierung wird auch im Tätigkeitsbericht 2004–2007 übernommen, ergänzt durch den Zusatz: »Die Mitglieder sind *ad personam* und nicht als Interessenvertreter gewählt.«[296]

Arbeitsweise. Anders als das Ethikratgesetz für den DER gibt das Gentechnikgesetz der EKAH keine näheren Regelungen zur Arbeitsweise vor. Lediglich eine periodische Berichterstattung des Bundesrats über ihre Tätigkeiten ist vorgesehen (Art. 23 Abs. 5 GTG). In der Praxis erfolgt diese Berichterstattung seit 1998 alle vier Jahre. Auch die EKAH-Verfügung von 2014 gibt nur knappe Hinweise zur Arbeitsweise der EKAH (Art. 5 EKAH-Verfügung). Im Gegensatz zum DER hat die EKAH ihre Geschäftsordnung nicht öffentlich zugänglich gemacht.

Ihrem Beratungs- sowie Informationsauftrag kommt die EKAH primär durch Veröffentlichungen nach, unter der Voraussetzung, dass diese »dem BAFU und jener Verwaltungseinheit, in deren Zuständigkeitsbereich die Information der EKAH thematisch fällt, vor Publikation zur Kenntnis gebracht« (Art. 6 EKAH-Verfügung) wurden. Dabei bearbeitet sie in ihren Veröffentlichungen folgende Themengebiete: Würde der Kreatur, Freisetzung gentechnisch veränderter Organismen, Patente auf Pflanzen und Tieren, Xenotransplantation, Biotechnologie und Entwicklungsländer, Gentechnisch veränderte Lebens- und Futtermittel, Nanotechnologie und Nanobiotechnologie sowie Synthetische Biologie. Eine zentrale Informationsquelle für die Öffentlichkeit stellt die Homepage der EKAH dar.[297]

---

[293] EKAH, Mitglieder der EKAH, http://www.ekah.admin.ch/de/die-kommission/mitglieder-der-ekah/ (31.07.2018).

[294] EKAH, Tätigkeitsbericht 1998/1999, Art. 3, einsehbar unter http://www.ekah.admin.ch/de/die-kommission/taetigkeitsberichte/ (31.07.2018).

[295] EKAH, Tätigkeitsbericht 2000–2003, Art. 2.1, einsehbar unter http://www.ekah.admin.ch/de/die-kommission/taetigkeitsberichte/ (31.07.2018).

[296] EKAH, Tätigkeitsbericht 2004–2007, Art. 2.1, einsehbar unter http://www.ekah.admin.ch/de/die-kommission/taetigkeitsberichte/ (31.07.2018).

[297] Siehe http://www.ekah.admin.ch/de/startseite/ (31.07.2018). Nachdem ihr Internetauftritt seitens der EKAH jahrelang eher wenig Aufmerksamkeit erfahren hat, wurde die Seite mit Beginn der neuen Arbeitsperiode 2016 deutlich benutzerfreundlicher und informativer gestaltet.

Unter den Publikationsformaten sind primär Stellungnahmen zur Rechtsetzung und zu Bewilligungsgesuchen von grundsätzlicher Bedeutung im Bereich der außerhumanen Bio- und Gentechnologie zu nennen. Stellungnahmen zu ausgewählten Grundlagenthemen veröffentlicht die EKAH als Broschüren. Auch gibt sie externe Gutachten in Auftrag. Gutachten von allgemeinem öffentlichen Interesse publiziert sie in der EKAH eigenen Buchreihe »Beiträge zur Ethik und Biotechnologie«. Ähnlich wie der DER sieht auch die EKAH die Möglichkeit abweichender Meinungen in den Stellungnahmen vor. Eine namentliche Erwähnung der jeweiligen Unterstützer ist hingegen weder in der Verfügung vorgesehen noch wird sie praktiziert.

1.6.4.3 Die Eidgenössische Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin (NEK)

Einrichtung und rechtliche Grundlagen. Schon früh hatte die 1943 gegründete Schweizerische Akademie der medizinischen Wissenschaften (SAMW) das Bedürfnis nach ethischer Reflexion erkannt und thematisiert. Dies erfolgte zunächst im Rahmen verschiedener Arbeitskommissionen, bevor die SAMW 1979 die Zentrale Ethische Kommission (ZEK) gründete. Seither hat die SAMW zahlreiche ethische Richtlinien und Empfehlungen erarbeitet, die nicht zuletzt der schweizerischen Medizin sowie Gerichten und kantonalen Gesetzgebern als wichtiges Kriterium ärztlichen Handelns dienen. Dennoch erwuchs das Bedürfnis nach einem nationalen Gremium, das den gesamtschweizerischen Diskurs im Bereich der Fortpflanzungsmedizin und der Gentechnologie sowie ganz allgemein auf dem Gebiet der Humanmedizin bündeln und zudem unabhängig agieren könne. Angesichts drängender ethischer Fragen im Bereich der Humanmedizin beschlossen daher die eidgenössischen Räte im Kontext der Diskussion zum Fortpflanzungsmedizingesetz (FMedG)[298] die Einsetzung einer ständigen Fachkommission.

Das Fortpflanzungsmedizingesetz wurde am 18. Dezember 1998 vom Parlament verabschiedet und formuliert in Art. 28 die Bestimmungen zu der Einsetzung und den Aufgaben einer nationalen Ethikkommission. Auf Art. 28 FMedG stützt sich die »Verordnung über die nationale Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin« (VNEK) des Bundesrats vom 4. Dezember 2000.[299] Am 3. Juli 2001 wurde die NEK vom Bundesrat eingesetzt. Sowohl Art. 28 FMedG als auch die VNEK bilden die Grundlage für die »Verfügung über die Einsetzung der nationalen Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin (NEK)« (Verfügung NEK) vom 5. Dezember 2014.[300] Die NEK ist administrativ dem Bundesamt für Gesundheit (BAG) angegliedert.

---

298 Bundesgesetz über die medizinisch unterstützte Fortpflanzung, einsehbar unter http://www.nek-cne.ch/de/die-kommission/rechtliche-grundlagen/ (31.07.2018).

299 Einsehbar unter http://www.nek-cne.ch/de/die-kommission/rechtliche-grundlagen (31.07.2018).

300 Einsetzungsverfügung des Schweizerischen Bundesrates vom 05.12.2014, einsehbar unter http://www.nek-cne.ch/de/die-kommission/rechtliche-grundlagen (31.07.2018).

Auftrag. Der Erwartungshorizont an die NEK wird in Art. 28 Abs. 2 FMedG wie folgt beschrieben: Die NEK »verfolgt die Entwicklung in der Fortpflanzungs- und der Gentechnologie im humanmedizinischen Bereich und nimmt zu den damit verbundenen gesellschaftlichen, naturwissenschaftlichen und rechtlichen Fragen aus ethischer Sicht beratend Stellung.« Diese allgemeine Zielsetzung wird in vier Aspekte ausdifferenziert, die hauptsächlich als Rechtsbegleitungs-, Beratungs- und Informationstätigkeiten sowie als Diskussionsförderung gefasst werden können. Die Geschäftsordnung der NEK ist auf der Kommissions-Homepage öffentlich einsehbar.[301] Die Aufgabenbeschreibung der NEK ist ebenfalls in der Verfügung über die Einsetzung der NEK vom 5. Dezember 2014 in Anlehnung an die VNEK vom 4. Dezember 2000 zu finden.

Auf der Kommissions-Homepage finden sich bemerkenswerterweise auch Angaben dazu, was *nicht* in den Aufgaben- und Kompetenzbereich der NEK fällt. So sei es nicht Aufgabe der NEK, Stellung zu einzelnen Forschungsprojekten zu beziehen, da dies Aufgabe der kantonalen Ethikkommissionen sei. Auch liege es »nicht in der Kompetenz der NEK, letztgültig zu definieren, was ethisch vertretbar oder moralisch zu verantworten ist«. Stattdessen sei man im Interesse des Gemeinwohls bemüht, ethische Kontroversen »argumentativ zu erhellen und zu kommunizieren.«[302] Als Adressaten werden Regierung, Parlament wie auch die Öffentlichkeit genannt. Während der Flyer der NEK die Themen biomedizinischer Ethik umfassend als »sämtliche Fragen von Geburt, Leben und Tod im Blick auf neue Entwicklungen im Bereich der Humanmedizin« beschreibt,[303] lenkt die Homepage den Fokus auf folgende drei Themenbereiche, denen sich die NEK widmet: Kultur des Sterbens, Fortpflanzungsmedizin sowie personalisierte Medizin/Biobanken.

Mitglieder. Nach Art. 4 Verfügung NEK ist die Mitgliederzahl der NEK auf höchstens 15 beschränkt. Während weder das Fortpflanzungsmedizingesetz noch die Verfügung NEK nähere Angaben zu den Mitgliedern der NEK macht, setzt sich die Kommission nach Art. 6 VNEK zusammen aus »Fachpersonen der Ethik und Laien mit besonderem Verständnis für ethische Fragen« (Art. 6 Abs. 1a VNEK), aus Fachpersonen des Gesundheitswesens und Vertreterinnen und Vertretern von Patienteninteressen (Art. 6 Abs. 1b VNEK) sowie aus Fachpersonen aus weiteren Disziplinen, zum Beispiel Naturwissenschaften, Recht, Sozialwissenschaften, Wirtschaftswissenschaften (Art. 6 Abs. 1c VNEK). Zusätzlich zu den in Art. 6 VNEK bereits erwähnten Fachbereichen führt der Flyer der NEK folgende Disziplinen auf, die in der Kommission vertreten sind: Medizin, Philosophie und Theologie.

---

301 Einsehbar unter http://www.nek-cne.ch/de/die-kommission/rechtliche-grundlagen (31.07.2018).

302 NEK, Auftrag, http://www.nek-cne.ch/de/die-kommission/auftrag/ (31.07.2018).

303 Der Flyer ist abrufbar unter https://www.nek-cne.admin.ch/inhalte/Dokumentation/GzD4_P43700_NEK_Infoflyer_DE.pdf (31.07.2018).

In Art. 6 Abs. 2 VNEK wird des Weiteren die Notwendigkeit einer ethischen Pluralität innerhalb der NEK betont: »In der Kommission sollen unterschiedliche ethische Ansätze vertreten sein.« Auch ist die Kommission »nach Geschlecht, Sprachen und Altersgruppen ausgewogen zusammenzusetzen« (Art. 6 Abs. 3 VNEK), eine Vorgabe, die sich weder beim DER noch bei der EKAH findet. In Art. 5 Verfügung NEK wird darauf hingewiesen, dass die Mitglieder ihr Amt »persönlich und unabhängig« ausüben. Nach Art. 7 Abs. 1 VNEK erfolgt die Wahl des Präsidenten bzw. der Präsidentin sowie der weiteren Kommissionsmitglieder für eine Amtsdauer von vier Jahren. Dabei ist die Amtsdauer auf insgesamt zwölf Jahre beschränkt.

Arbeitsweise. Wie die EKAH und der DER ist auch die NEK im Milizsystem organisiert, d. h. ihre Mitglieder üben ihre Kommissionsaufgaben ehrenamtlich aus und erhalten lediglich eine Aufwandsentschädigung. Die Kommission konstituiert sich nach ihrer Einsetzung selbst und legt ihre Organisation und Arbeitsweise fest (Art. 8 VNEK). Dem ist die NEK mit ihrer Geschäftsordnung vom 29. Oktober 2009 nachgekommen. Nach Art. 1 Abs. 1 der Geschäftsordnung der NEK kommt das Plenum auf Einladung der Präsidentin bzw. des Präsidenten mehrmals im Jahr an insgesamt acht bis zehn Tagen zu Plenarsitzungen zusammen. Diese Beratungen sind nach Art. 10 VNEK grundsätzlich vertraulich, können aber für die Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Zusätzlich zu den Plenarsitzungen organisiert sich die NEK in themenbezogenen und zeitlich begrenzten Arbeitsgruppen.

Nach Art. 11 VNEK kann die NEK ihre Ergebnisse veröffentlichen, sofern sie nicht im Kontext eines Auftragsverhältnisses erarbeitet wurden. Anders als die EKAH und der DER ist die NEK nicht verpflichtet, Veröffentlichungen vorab dem Bundesrat bzw. dem Parlament vorzulegen. Wie im Fall der EKAH bzw. des DER ist auch für die Mitglieder der NEK die Möglichkeit zum Dissens vorgesehen. Dabei gelten laut Art. 2 Geschäftsordnung als Stellungnahmen der Kommission »alle Texte, in welchen die NEK-CNE Position bezieht und Empfehlungen abgibt. Darin eingeschlossen sind Vernehmlassungsantworten sowie Antworten auf Anfragen offizieller Stellen, auch wenn diese nicht der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.« Seit September 2001 hat die NEK 28 Stellungnahmen verfasst, die öffentlich zugänglich sind (Stand Juni 2018).[304] Neben den Stellungnahmen gibt die NEK regelmäßig Mitteilungen an die Medien heraus; auch veröffentlicht sie ihre Tätigkeitsberichte. Umfassten diese Berichte anfangs eine Periode von zwei Jahren, werden sie seit 2010 jährlich publiziert. Nach Art. 3 VNEK erstattet die Kommission dem Bundesrat jährlich Bericht über ihre Tätigkeit.

---

[304] Die Stellungnahmen sowie weitere Veröffentlichungen der NEK sind einsehbar unter http://www.nek-cne.ch/de/publikationen/ (31.07.2018).

1.6.4.4 DER, EKAH und NER: Gemeinsamkeiten und Differenzen
In der Vorstellung der hier untersuchten nationalen Ethikgremien hinsichtlich ihrer Einsetzung, ihrer rechtlichen Grundlagen, ihres Auftrags, ihrer Mitglieder sowie ihrer Arbeitsweise wurden einige markante Gemeinsamkeiten ebenso sichtbar wie deutliche Differenzen. Diese sollen im Folgenden zusammenfassend dargestellt werden.

Gemeinsamkeiten. Im Blick auf die *Einsetzung* und *rechtlichen Grundlagen* fällt zunächst auf, dass die Gründung dieser drei Gremien in kurzem zeitlichen Abstand voneinander erfolgte. Die EKAH wurde 1998 eingesetzt, 2001 gefolgt von der NEK und dem NER. Weiterhin bemerkenswert ist, dass sowohl die EKAH als auch der NER zunächst durch einen Entscheid der Exekutive eingesetzt wurden, der dann nach einigen Jahren eine neue gesetzliche Grundlage erhielt. Die durch eine Verfügung von 1998 eingesetzte EKAH erhielt mit dem Gentechnikgesetz 2003 eine neue gesetzliche Grundlage, während der durch einen Kabinettsbeschluss 2001 gegründete NER sechs Jahre später eine parlamentarische Rechtsgrundlage erhielt und in den DER überführt wurde. Die Unabhängigkeit aller drei Gremien ist damit gewahrt.

Der *Auftrag* aller drei Gremien enthält schwerpunktmäßig sowohl Beratungstätigkeiten im Blick auf Regierung und Parlament als auch Informationstätigkeiten, die jedoch im Einzelnen unterschiedlich akzentuiert sind. Auch ist bei allen Gremien ein expliziter Öffentlichkeitsbezug erkennbar, auf den unten noch näher eingegangen wird.

Die *Mitglieder* aller Gremien kommen aus verschiedenen Disziplinen, wobei auch die Notwendigkeit einer Pluralität der ethischen Ansätze in allen drei Gremien explizit betont wird. Das Engagement aller Mitglieder ist ehrenamtlich, *ad personam* und unabhängig.

Auch in der *Arbeitsweise* gibt es Gemeinsamkeiten. Die NEK sowie der DER haben sich als Grundlage eine Geschäftsordnung gegeben, die öffentlich einsehbar ist. Ihren jeweiligen Informations- und Beratungsaufträgen kommen die jeweiligen Gremien primär durch Veröffentlichungen nach, zumeist in der Form von Stellungnahmen. Dabei herrscht in keinem der Gremien Konsenszwang, sondern abweichende Meinungen können dargestellt werden.

Differenzen. Während insbesondere die EKAH und der DER hinsichtlich ihrer *Einsetzung* und *rechtlichen Grundlagen* gewisse Ähnlichkeiten aufweisen, hat sich gezeigt, dass sich die NEK als einzige der drei Kommissionen mit dem Fortpflanzungsmedizingesetz von 1998 unmittelbar auf eine parlamentarische Grundlage stützen kann. So beruht die VNEK von 2000 auf Art. 28 FMedG, das die Einrichtung einer nationalen Ethikkommission vorsieht. Während der DER auf ein eigenes Ethikratgesetz verweisen kann, besteht die gesetzliche Grundlage der Schweizer Gremien aus je einem Artikel eines Bundesgesetzes (Art. 28 FMedG für die NEK sowie Art. 23 GTG für die EKAH). Durch die Einsetzungsver-

fügung der EKAH vom 15. Dezember 2014 bzw. durch die Einsetzungsverfügung der NEK vom 5. Dezember 2014 wird die rechtliche Grundlage der Schweizer Gremien im Fortpflanzungsmedizingesetz bzw. Gentechnikgesetz inhaltlich ergänzt. Die Unterschiede in der gesetzlichen Grundlage weisen auf Unterschiede in der politischen und gesellschaftlichen Stellung hin. So ist das für die Schweizer Gremien verwendete rechtliche Format, die sogenannte außerparlamentarische Kommission, ein mit 118 weiteren außerparlamentarischen Kommissionen häufig verwendetes Format (Stand Juni 2018). Der Deutsche Ethikrat hat hingegen bundesweit ein Alleinstellungsmerkmal, das nicht zuletzt durch das Adjektiv »deutsch« unterstrichen wird.

Auftrag. Zunächst ist auf das Offensichtliche hinzuweisen. Während der DER sich mit allen ethischen Fragen beschäftigt, die im Kontext der Lebenswissenschaften auftreten können, erfolgt in der Schweiz eine klare Arbeitsteilung. Fragen, die im Umfeld der Humanmedizin angesiedelt werden können, werden von der NEK bearbeitet, Fragen aus dem außerhumanen Kontext fallen hingegen in den Zuständigkeitsbereich der EKAH. Im Blick auf ihren Auftrag nimmt die EKAH eine gewisse Sonderstellung unter den drei Gremien ein. Denn nur sie verfasst Stellungnahmen auch zu Bewilligungsgesuchen und Forschungsvorhaben. In der NEK wird diese Tätigkeit explizit dem Kompetenzbereich von kantonalen Ethikkommissionen zugeordnet. Im DER wird dieser Aspekt nicht thematisiert.

Mitglieder. Auffällig deutliche Unterschiede gibt es zwischen den Gremien hinsichtlich der Mitgliederzahl. Mit 26 Mitgliedern ist der DER das größte Gremium, gefolgt von der NEK mit maximal 15 Mitgliedern. Mit höchstens zwölf Mitgliedern ist die EKAH das kleinste Gremium. Die Mitglieder der Schweizer Gremien werden unmittelbar vom Bundesrat ernannt, die Mitglieder des DER hingegen durch den Bundestagspräsidenten, jeweils zur Hälfte auf Vorschlag des Bundestags und der Bundesregierung. Anders als beim DER und bei der EKAH gibt es bei der NEK klare Vorgaben hinsichtlich der Zusammensetzung, auch jenseits der vertretenen Disziplinen. So ist die Kommission nach Geschlecht, Sprache und Alter ausgewogen zusammenzusetzen. Bei der NEK ist mit insgesamt zwölf Jahren eine vergleichsweise lange Amtsdauer möglich. Beim DER hingegen ist nur eine einmalige Wiederwahl bei einer vierjährigen Arbeitsperiode möglich. Angaben über die Amtsdauer bei der EKAH sind nicht öffentlich einsichtig.

Von besonderem Interesse für die vorliegende Studie ist ein Vergleich der jeweiligen Zusammensetzung der Ethikräte im Blick auf die Repräsentanz der Theologie. Zwar sind in allen drei Gremien Theologen vertreten, doch ist deren Präsenz nur im Fall des DER gesetzlich verankert (§ 4 Abs. 1 EthRG). Die Repräsentanz der Theologie in der EKAH und der NEK lässt sich hingegen allenfalls als eine Art Gewohnheitsrecht ausweisen. So findet die Theologie lediglich auf dem Flyer (NEK) bzw. auf der Homepage (EKAH) explizit Erwähnung. Ein Spezifikum des DER ist die Präsenz nicht nur von theologischen, sondern zusätzlich

von kirchlichen Vertretern. Auch wenn die kirchliche Repräsentanz nicht explizit im Ethikratgesetz verankert ist, ist es seit Einrichtung des NER Usus, dass sowohl die katholische als auch die evangelische Kirche in Deutschland einen Vertreter in den DER entsendet. Anders als in den Schweizer Gremien sind im DER seit 2012 ferner sowohl ein jüdischer als auch ein muslimischer Vertreter repräsentiert.

Arbeitsweise. Auch in der Arbeitsweise zeigen sich einige länderspezifische Differenzen. Zwar haben alle drei Gremien einen expliziten Öffentlichkeitsauftrag, doch wird dieser unterschiedlich umgesetzt, wie beispielsweise an den jeweiligen Plenarsitzungen zu erkennen ist. Während die monatlichen Sitzungen des DER gemäß § 7 EthRG in der Regel öffentlich sind, gilt das Umgekehrte für die Schweizer Gremien. Diese sind grundsätzlich nicht öffentlich. Weitere länderspezifische Unterschiede sind im Blick auf die Einsetzung des Präsidenten bzw. der Präsidentin zu bemerken. Diese werden bei den Schweizer Gremien vom Bundesrat ernannt. Beim DER hingegen erfolgt die Wahl der Vorsitzenden bzw. des Vorsitzenden durch die Mitglieder selbst. Ein weiterer bemerkenswerter Unterschied zwischen den nationalen Gremien findet sich im Umgang mit Minderheitsvoten. Zwar ist diese Möglichkeit in allen drei Kommissionen vorgesehen, doch werden die Unterzeichner der Voten nur im DER namentlich aufgeführt. Auch ist die Zusammenarbeit mit anderen Kommissionen im In- und Ausland in den Gremien länderspezifisch unterschiedlich geregelt. Während sich bei den Schweizer Gremien, etwa bei der EKAH, die Zusammenarbeit nach Art. 9 EKAH-Verfügung auf andere »eidgenössische und kantonale Kommissionen« bezieht, sind beim DER nach § 2 Abs. 3 EthRG auch länderübergreifende Kooperationen vorgesehen. Unterschiede sind ferner bei der Publikationstätigkeit der drei Gremien zu verzeichnen. Während die EKAH sowie der DER geplante Publikationen vor ihrer Veröffentlichung dem BAFU (Art. 6 EKAH-Verfügung) bzw. der Bundesregierung und dem Parlament (§ 2 Abs. 3 EthRG) vorlegen, entfällt dieser Zwischenschritt bei der NEK.

Manche der hier zunächst rein deskriptiv dargestellten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den drei nationalen Ethikkommissionen erweisen sich durchaus als spezifische Stärke oder aber auch als Schwäche eines Gremiums. So wäre es beispielsweise für den DER durchaus sinnvoll, den Status der Laien nach Vorbild der NEK (Art. 6 Abs. 1a VNEK) zu stärken sowie, ebenfalls nach Vorbild der NEK (Art. 6 Abs. 3 VNEK), auf eine gewisse Ausgewogenheit in der Besetzung, zum Beispiel nach Geschlecht und den im Gremium vertretenen Wissenschaften zu achten. Sehr zu begrüßen ist hingegen die Praxis des DER, die Unterzeichner der jeweiligen Positionen namentlich zu erwähnen. Dies erscheint im Sinne der Transparenz geradezu unverzichtbar. Grundsätzlich scheint das deutsche Gremium den Transparenzgedanken im Blick auf die Öffentlichkeit am stärksten einzuspielen. Neben der namentlichen Erwähnung

der jeweiligen Unterzeichner in den Stellungnahmen ist dabei die grundsätzliche Öffentlichkeit der monatlichen Plenarsitzungen ebenso zu erwähnen wie die Tatsache, dass auf der DER-Homepage öffentliche Veranstaltungen des DER auch als Audio-Mitschnitte frei verfügbar sind. Mit seinem mehrfach im Jahr erscheinenden, kurzgefassten und allgemeinverständlichen Infobrief wird der Kontakt zur interessierten Öffentlichkeit gehalten. Diese Aspekte könnten auch für die Schweizer Gremien im Sinne einer größeren Transparenz bedenkenswerte Impulse darstellen und es ihnen erleichtern, ihrem Öffentlichkeitsauftrag nachzukommen.

Auf diesen soll abschließend noch gesondert eingegangen werden, da die Öffentlichkeit im Kontext dieser Studie einen besonderen Stellenwert einnimmt. Sowohl die EKAH, die NEK als auch der DER haben, wie oben ausgeführt, einen expliziten Öffentlichkeitsauftrag. Die Information der Öffentlichkeit sowie die Förderung des gesellschaftlichen Diskurses sind als Aufgaben der Ethikgremien in den gesetzlichen Grundlagen explizit verankert (Art. 28 Abs. 3d FMedG; Art. 23 Abs. 5 GTG; § 2 Abs. 1.1 EthRG), auch wenn, wie gesehen, gremienspezifische Unterschiede zu verzeichnen sind. Rehmann-Sutter leitet nun aus dem Öffentlichkeitsauftrag der Schweizer Gremien ein zirkuläres Einflussmodell ab, in dem nicht nur die Ethikräte die Öffentlichkeit beeinflussen, sondern auch die Ethikräte für Kritik seitens der Bürgerinnen und Bürger als deliberativer Diskursgemeinschaft offen sind. Ausgehend von Joshua Cohens Verständnis einer deliberativen Demokratie, in der »public argument and reasoning among equal citizens«[305] von zentraler Bedeutung sind, macht er die Anerkennungswürdigkeit des Inhalts der Beratungen davon abhängig, dass dieser »bekannt gemacht wird und wiederum öffentlich kritisierbar ist«.[306]

Rehmann-Sutters Ansatz, der eine verstärkte Bürgernähe der Ethikräte durch eine direkte Einbindung der Bürgerinnen und Bürger in den deliberativen Diskurs zum Ziel hat, ist grundsätzlich begrüßenswert. Dennoch tun sich vor allem folgende zwei Probleme auf: Zum einen ist eine direkte Rückkopplung zwischen den Bürgerinnen und Bürgern und den Ethikräten in der Praxis schwer zu erreichen.[307] Zwar sind öffentliche Veranstaltungen wie Symposien, Diskussionsforen etc. bei allen drei Gremien vorgesehen, doch werden ein bis zwei Veranstaltung pro Jahr kaum ausreichen, um »durch die gemeinsame Erörterung der Bürger Vorstellungen von dem [zu erarbeiten], was zum Wohl aller ist«.[308] Rehmann-Sutters Wunsch nach einer »Demokratisierung der Demokra-

---

305 Joshua Cohen, Deliberation and Democratic Legitimacy, in: Alan Hamlin/Philip Pettit (Hg.), The Good Polity. Normative Analysis of the State, Oxford 1989, 17–34, 17.

306 Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur, 153.

307 Rehmann-Sutter räumt dies in gewisser Weise auch ein: »Ein Teil dieser Aktivitäten, vor allem diejenigen, die ein direktes Gespräch ermöglichen, kosten nicht unerheblich viel Geld, Zeit und Arbeit.« Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur, 152.

308 Klaus Peter Rippe, Ethikkommissionen in der deliberativen Demokratie, in: Matthias Kettner (Hg.), Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt am Main 2000, 140–164, 141.

tie«[309] wird daher in der Realität nur schwer umzusetzen sein. Zum anderen geht ein derartiges zirkuläres Einflussmodell über die übliche Interpretation der gesetzlichen Grundlagen hinaus. Der Öffentlichkeitsauftrag wird dort vor allem verstanden als »Information der Öffentlichkeit« (§ 2 Abs. 1.1 EthRG, vgl. Art. 2 Abs. 1a VNEK; Art. 3 EKAH-Verfügung), eine Formulierung, die auf eine Stoßrichtung aus den Ethikräten in die Öffentlichkeit zielt. Eine etwas aktivere Rolle wird der Öffentlichkeit hingegen durch den Auftrag der Ethikgremien zuteil, die »Diskussion in der Gesellschaft unter Einbeziehung der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen« (§ 2 Abs. 1.1 EthRG, vgl. Art. 2 Abs. 1a VNEK) zu fördern. Dennoch erscheint es nicht unproblematisch, Cohens »equal citizens« direkt auf das Verhältnis zwischen Ethikrat und Öffentlichkeit beziehen zu wollen. Als unabhängige Institution sind die Ethikräte weder ausschließlich Teil der Politik noch ausschließlich Teil der Öffentlichkeit, sondern bilden als Schnittstelle zwischen diesen Bereichen ein eigenständiges Gegenüber sowohl für die Politik als auch für die Öffentlichkeit. Rehmann-Sutters Versuch, die Ethikräte vor der Vereinnahmung durch die Politik zu schützen, scheint die Ethikräte daher einseitig in Richtung der Bevölkerung zu verorten. Dennoch ist Rehmann-Sutters Dringen auf eine »Demokratisierung der Demokratie«[310] ein wichtiger Impuls, zu dessen Umsetzung es neuer, kreativer Wege bedarf. Beispielhaft könnte hier etwa das vom DER zum Thema Intersexualität eingerichtete Onlineportal sein.

Nach der Diskussion grundlegender Aspekte zur Problemstellung, zu Struktur und Methodik, zum Stand der Forschung und zu Ethikräten im Allgemeinen sowie zu den hier untersuchten drei Gremien DER, EKAH und NEK im Besonderen wird es im folgenden zweiten Teil um die Vorstellung und Analyse gegenwärtiger theologischer Ansätze gehen, Theologie und Öffentlichkeit einander zuzuordnen.

---

[309] Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur, 153.

[310] Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur, 153.

2 Gegenwärtige Modelle zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Öffentlichkeit

Im Folgenden werden vier gegenwärtige Entwürfe zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Öffentlichkeit vorgestellt und diskutiert: die »Öffentliche Theologie« Wolfgang Hubers und Heinrich Bedford-Strohms, die »christliche Politik« Eilert Herms' sowie die »ethische Theologie« Trutz Rendtorffs. Zwar liegt der Fokus der vorliegenden Studie auf evangelischen Entwürfen, doch soll mit Eberhard Schockenhoffs Modell einer »kritischen Zeitgenossenschaft« auch ein zentraler katholischer Entwurf hinzugezogen werden. Maßgeblich für die hier vorgenommene Auswahl ist das Ziel, die inhaltliche Bandbreite gegenwärtiger Zuordnungsversuche von Theologie und Öffentlichkeit anhand einiger paradigmatischer Entwürfe abzubilden. Zugleich dienen die hier vorgestellten Ansätze als theoretischer Referenzrahmen für die sich anschließende Auswertung der qualitativen Interviews mit Vertretern einer theologischen Ethik sowie mit Vertreterinnen und Vertretern einer Außenperspektive.

Bei der folgenden Vorstellung der verschiedenen Modelle liegt der Fokus auf Themen und Fragestellungen, die für das Selbstverständnis der Theologie in der Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit bzw. theologischer Ethik und öffentlichem Ethikdiskurs relevant sind. Dies bedeutet, dass nicht das gesamte Œuvre eines Autors umfassend nachgezeichnet wird. Stattdessen lasse ich mich vor allem von folgenden Fragestellungen leiten: Wie bestimmt der Autor das Verhältnis von Theologie und Öffentlichkeit? Was trägt sein Ansatz aus für die Rolle einer theologischen Ethik im öffentlichen Ethikdiskurs?

2.1 Öffentliche Theologie (Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm)

2.1.1 Was ist Öffentliche Theologie? Hintergrund, Begriffsgeschichte und Selbstverständnis

Den folgenden Überlegungen soll eine Beobachtung Wolfgang Vögeles vorangestellt werden. Dieser macht im Blick auf den US-amerikanischen Kontext darauf aufmerksam, dass die gegenwärtigen Diskussionen um die Zuordnung

von Politik und Religion unter verändertem Vorzeichen stattfänden. Nicht mehr die grundsätzliche Legitimität einer Teilnahme religiöser Überzeugungen am öffentlichen Diskurs, sondern die Frage nach Gestalt und Inhalt einer »Religion in Public Life« rücke nun in den Vordergrund. So forderten neuere Ansätze »für Kirchen und Religionsgemeinschaften einen eigenen Ort als im öffentlichen Raum wirksame politische Kräfte sui generis ein.«[1] Damit trügen sie der Einsicht Rechnung, dass »Religionen (und Kirchen) auch politische Handlungseinheiten sind, deren Wirken niemand aus der politischen Kultur hinausdefinieren kann.«[2] Auch wenn Vögele in seiner Analyse auf die spezifischen Entwicklungen in den Vereinigten Staaten zurückgreift, lassen sich seine Ergebnisse in gewisser Weise auch auf den deutschsprachigen Kontext beziehen. Er selbst formuliert einen solchen Konnex wie folgt: »Wirft man einen Blick auf die USA, dann ergibt sich daraus für die deutschsprachige evangelische Theologie das Desiderat nach einer modifizierten politischen Theologie. ... Das kann keine affirmative Obrigkeitstheologie mehr sein und auch keine fundamentalkritische Theologie der Befreiung. Es muss eine politische Theologie sein, die sich der Konstitutionsbedingungen eines demokratischen Gemeinwesens unter pluralistisch organisierten Gesellschaft bewusst ist.«[3] Bedford-Strohm sieht in Vögeles Forderung den Ruf nach dem, was seit einigen Jahren als »Public Theology« bzw. »Öffentliche Theologie« bekannt geworden ist: »[D]as Paradigma der ›public theology‹ [versucht] auf genau diese Situation zu antworten. Vögeles Folgerung aus seiner Untersuchung kann geradezu als programmatische Einforderung einer solchen Theologie gesehen werden.«[4]

Nun kann der Begriff »Öffentliche Theologie« bzw. »Public Theology« mit einigem Recht als Tautologie betrachtet werden, ist doch fast jede Theologie in gewissem Sinne »öffentlich«. So mag man etwa Luthers Thesenanschlag 1517 als »act of public theology«[5] deuten. Dennoch besagt das Adjektiv »public« bzw. »öffentlich«, dass dieser Aspekt für diese Theologie von besonderer Bedeutung ist. Unter dem Stichwort »Public Theology« ist daher zunächst allgemein ein länderübergreifendes, spezifisches Verständnis von Theologie und ihrer Aufgabe zu fassen, das aktuell steigendes Interesse generiert und dem »sich in jüngster Zeit eine zunehmende Zahl von Theologinnen und Theologen« widmen,[6] begleitet von einer rasant wachsenden Anzahl an Publikationen.[7] Bezüglich der beiden

---

[1] Wolfgang Vögele, Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft, in: Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 184–199, 189.

[2] Vögele, Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft, 189.

[3] Vögele, Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft, 197.

[4] Bedford-Strohm, Politik und Religion, 48.

[5] Vgl. Heinrich Bedford-Strohm, Poverty and Public Theology. Advocacy of the Church in Pluralistic Society, IJPTh 2 (2008), 144–162, 151.

[6] Bedford-Strohm, Politik und Religion, 51.

[7] Ein Literaturüberblick findet sich bei Florian Höhne, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015, sowie in den Beiträgen in Heinrich Bedford-

Begrifflichkeiten »Public Theology« bzw. »Öffentliche Theologie« ist zu beachten, dass sie zwar aufgrund ihrer Ähnlichkeiten in Bedeutung und Intention parallel verwendet werden können,[8] inhaltlich allerdings nicht notwendigerweise identisch sind, da »Public Theology« ihrem Selbstverständnis nach stets kontextuell gebunden ist. Es ist daher sachgemäßer, mit John de Gruchy und Thomas Schlag von »Public Theologies«[9] zu sprechen. Eine gewisse Unschärfe des Begriffs bzw. eine »elasticity of meaning«[10] bleiben dabei bestehen. In den vergangenen Jahren lässt sich zudem eine zunehmende globale Vernetzung der Diskussion über Öffentliche Theologie beobachten. Ausdruck dafür ist nicht zuletzt die Gründung des Global Network for Public Theology 2007.

Im Folgenden soll die Geschichte des Begriffs und des Phänomens »Öffentliche Theologie« für den deutschen Sprachraum überblicksartig skizziert werden.[11] Da es sich bei der Öffentlichen Theologie - im Unterschied zu den drei anderen hier thematisierten Modellen - um ein internationales Paradigma handelt, wird in Darstellung und Diskussion dieses Modells auch über ihre deutschsprachigen Vertreter Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm hinausgegangen. Der Begriff findet sich erstmals in den 1970er Jahren im Zusammenhang mit Diskussionen um die Politische Theologie. Sowohl die Politische als auch die Öffentliche Theologie fragen nach der politischen Bedeutung theologischer Inhalte,[12] doch ist die Politische Theologie, wie sie etwa von Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Helmut Gollwitzer, Dorothee Sölle oder Jan Lochmann vertreten wird, prinzipiell ideologie- und gesellschaftskritischer Natur.[13] Demgegenüber sieht Huber »die Kategorie des Öffentlichen eher geeignet, deutlich zu machen, dass

---

Strohm/Florian Höhne/Tobias Reitmeier (Hg.), Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.–25.06.2011, Berlin 2013.

8 Vgl. Höhne, Öffentliche Theologie, 12.

9 John de Gruchy, From Political to Public Theologies. The Role of Theology in Public Life in South Africa, in: William F. Storrar/Andrew R. Morton (Hg.), Public Theology for the 21st Century, London 2004, 45–62; Schlag, Öffentliche Kirche, 32.

10 Robert Benne, The Paradoxical Vision. A Public Theology for the Twenty-First Century, Minneapolis 1995, 3. Vgl. auch Linell Cadys Feststellung: »The diversity of issues potentially connected with the notion of public theology threatens to overwhelm the concept.« Linell E. Cady, H. Richard Niebuhr and the Task of a Public Theology, in: Ronald F. Thiemann (Hg.), The Legacy of H. Richard Niebuhr, Minneapolis 1991, 107–129, 108.

11 Dafür beziehe ich mich auf die hilfreiche Darstellung bei Höhne, Öffentliche Theologie. Vgl. auch die Darstellungen von Traugott Jähnichen und Heinrich Bedford-Strohm. Traugott Jähnichen, »Öffentliches Christentum«. Eine unterschätzte Dimension christlicher Präsenz im Kontext der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, EvTh 75 (2015), 166–178, 171–175; Heinrich Bedford-Strohm, Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie, München [4]2013, 117f.

12 Vgl. Florian Höhne, Kinship in Time? Exploring the Relation of Public Theologies and Moltmann's Early Political Theology, in: Bedford-Strohm/Höhne/Reitmeier, Contextuality and Intercontextuality, 53–70, 54.

13 Zum Verhältnis von Öffentlicher und Politischer Theologie vgl. etwa Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, und Höhne, Kinship in Time.

die Existenz des Einzelnen von der Gesellschaft, in der er lebt, nicht isoliert werden kann und dass die gesamtgesellschaftlichen Prozesse den Horizont bilden, in dem der Glauben verantwortet und deshalb auch Theologie formuliert werden muss«.[14] Dennoch hält Huber 1973 noch am Begriff »Politische Theologie« fest, da dem Begriff »Öffentliche Theologie« die »notwendige Trennschärfe«[15] fehle. Diese Einschätzung ändert sich jedoch im Verlauf der folgenden Jahre. So verantwortet Huber ab 1993 als Herausgeber – gemeinsam mit Bedford-Strohm und seit 2018 auch mit Torsten Meireis – eine neue Reihe mit dem Titel »Öffentliche Theologie«.[16] 1997 sieht sich auch Moltmann, der sich stets primär in der Politischen Theologie verortete, unter dem Vorzeichen der öffentlichen Relevanz von Theologie im Kontext der Öffentlichen Theologie.[17] Ab 1998 prägt insbesondere auch Bedford-Strohm in Anschluss an Huber und Vögele die Diskussion um die Öffentliche Theologie in Deutschland, die er als eine Weiterentwicklung der Politischen Theologie beschreibt.[18]

Nach Florian Höhne zeichnet sich der nun einsetzende Prozess vor allem durch zwei Merkmale aus, Institutionalisierung und Kontextualisierung.[19] Der Prozess einer zunehmenden Institutionalisierung zeigt sich an der Gründung von Forschungsstellen zur Öffentlichen Theologie in mehreren Ländern, an institutionalisierten Diskussionsforen sowie an verschiedenen Buchreihen und Zeitschriften, die der Öffentlichen Theologie gewidmet sind. Damit einher geht ein Kontextualisierungsprozess, der Öffentliche Theologien in verschiedenen Ländern weltweit verortet, neben den USA und Deutschland insbesondere in Südafrika, in der Schweiz, in Großbritannien, Australien und Brasilien. Dabei sind sowohl der Institutionalisierungsprozess als auch der Kontextualisierungsprozess durch ein Primat des Ethischen gekennzeichnet. Traugott Jähnichen

---

14 Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 478.

15 Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 478.

16 Die Reihe »Öffentliche Theologie« ging 2009 vom Gütersloher Verlagshaus (vorher Chr. Kaiser Verlag) auf die EVA über. In diesem Zusammenhang wurde auch die Herausgeberschaft neu geregelt. Während Wolfgang Huber bis dahin alleiniger Herausgeber war (in Verbindung mit John de Gruchy, Wolf Krötke und Larry Rasmussen), verantworten Heinrich Bedford-Strohm und Wolfgang Huber – und seit 2018 Torsten Meireis – die Reihe nun gemeinsam.

17 »Christliche Theologie ist um ihres Gegenstandes willen *theologia publica*. Sie mischt sich in die öffentlichen Angelegenheiten der Gesellschaften ein. Sie bedenkt das ›Gemeinwohl‹ im Licht der Reich-Gottes-Hoffnung Christi. Sie wird politisch im Namen der Armen und Ausgeschlossenen einer Gesellschaft. Die Erinnerung an den gekreuzigten Christus macht sie kritisch gegenüber politischen Religionen und Götzendiensten. Sie reflektiert kritisch und apologetisch die religiösen und moralischen Werte der Gesellschaften, in denen sie existiert.« Jürgen Moltmann, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997, 11.

18 Heinrich Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie als Theologie der Hoffnung, International Journal of Orthodox Theology 3 (2012), 38–50, 42.

19 Höhne, Öffentliche Theologie, 31.

macht dies deutlich, wenn er im Hinblick auf die deutschsprachige Öffentliche Theologie feststellt, dass der »Schwerpunkt der aktuellen Debatten der ›Öffentlichen Theologie‹ … darin [besteht], die *ethische* Dimension gesellschaftspolitischer Fragestellungen aufzudecken und entsprechende Leitorientierungen auf der Grundlage der christlichen Tradition zu entwickeln«.[20] Während die ethische Perspektive die Öffentliche Theologie nach wie vor dominiert, treten mittlerweile auch andere theologische Disziplinen in den Diskurs ein, darunter insbesondere die Praktische Theologie. Doch seien, so Schlag im Blick auf den deutschsprachigen Raum, »die Konsequenzen für die praktische Theologie … noch kaum ausführlicher bestimmt.«[21]

Im Anschluss an diese kurze Skizze der Begriffsgeschichte soll im Folgenden versucht werden, sich der Öffentlichen Theologie über ihre Definition, ihren theoretischen Status, ihr Subjekt und ihre Aufgaben anzunähern.[22]

2.1.1.1 Definition

Es gibt keine einheitliche Definition dessen, was als Öffentliche Theologie bezeichnet werden kann, wie Dirk Smit deutlich macht: »The complexity of the idea of public theology corresponds to the many meanings and uses of the notion of public; there exists no single and authoritative meaning of public theology and no single normative way of doing public theology.«[23] Stattdessen gibt es verschiedene Aspekte, die – je nach Autorin bzw. Autor – unterschiedlich gewichtet werden. Nach Huber geht es in der Öffentlichen Theologie darum, »die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln.«[24] Auch

---

20 Jähnichen, »Öffentliches Christentum«, 174 (Hervorhebung CS).

21 Nicht zuletzt dieser Aufgabe widmet er sich in seiner Untersuchung zu »Öffentlicher Kirche«. Zunehmend finden sich auch Beiträge zur Öffentlichen Theologie in der Religionspädagogik. Beispielhaft seien erwähnt: Manfred L. Pirner, Re-präsentation und Übersetzung als zentrale Aufgaben einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik, EvTh 75 (2015), 446–458; Bernd Schröder, Öffentliche Religionspädagogik. Perspektiven einer theologischen Disziplin, ZThK 110 (2013), 109–132, und Bernhard Grümme, Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten, Stuttgart 2015.

22 Hierbei orientiere ich mich an der hilfreichen Darstellung von Höhne, Öffentliche Theologie, 36–42.

23 Dirk J. Smit, Notions of the Public and Doing Theology, IJPTh 1 (2007), 431–454, 443.

24 Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 14. Eine umfassendere Definition von Öffentlicher Theologie bietet Bedford-Strohm: »Öffentliche Theologie ist der Versuch, im interdisziplinären Austausch mit den anderen Wissenschaften an der Universität und im kritischen Gespräch mit Kirche und Gesellschaft in gesellschaftlichen Grundfragen Orientierung zu geben und dabei Ressourcen der Kommunikation zu erarbeiten, die die Relevanz religiöser Orientierungen in der pluralistischen Gesellschaft deutlich machen.« Heinrich Bedford-Strohm, Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, EvTh 69 (2009), 329–341, 331.

wenn sich Öffentliche Theologie einer allgemein gültigen Definition entzieht, hat sich für den deutschen Sprachraum überwiegend Wolfgang Vögeles Definition durchgesetzt. Demnach ist Öffentliche Theologie »die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identitäten, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.«[25]

Die Autoren von »Public Theology for the 21st Century«,[26] eines der »Standardwerke der sich entwickelnden Public Theology«,[27] weisen darüber hinaus noch auf folgende Dimensionen Öffentlicher Theologie hin: So betont etwa Moltmann, dass sich eine solche Theologie in öffentlichen Fragen engagiere, indem sie auf den Horizont des Reiches Gottes und der Erinnerung an den Gekreuzigten im Blick auf die Armen und Unterdrückten aufmerksam macht.[28] Duncan Forrester macht dabei geltend, dass Öffentliche Theologie zugleich öffentlich verständlich wie auch biblisch fundiert sein müsse. Sie sei ein Deutungsversuch der Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums.[29] Eine Public Theology, so William Storrar in seinem Beitrag, sehe sich in der steten Spannung zwischen lokaler Verortung und globaler Orientierung, sie sei »glocal«. Dies beinhalte zugleich ihre ökumenische sowie interdisziplinäre Ausrichtung.[30]

Unter Beachtung ihrer landesspezifischen Unterschiede vermag Bedford-Strohm aus den unterschiedlichen Facetten Öffentlicher Theologie fünf Charakteristika zu generieren, die jede Public Theology prägen:[31] Sie engagiert sich *erstens* in Fragen mit öffentlicher Relevanz, insbesondere sozialethischer Prägung. Dabei sucht sie den fruchtbaren Bezug auf die orientierenden Angebote der biblischen und theologischen Tradition. Öffentliche Theologie geschieht *zweitens*, indem sie einerseits ein deutlich wahrnehmbares theologisches Profil hat, zugleich aber bemüht ist, theologische Aussagen und religiöse Überzeugungen im säkularen Diskurs zu plausibilisieren. Sie ist damit auf Zweisprachigkeit aus. Die Öffentliche Theologie kennzeichnet *drittens* der besondere Zusammenhang zwischen Kontextualität und Universalität, der unter dem Stichwort »glo-

---

25 Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 421f.

26 William F. Storrar/Andrew R. Morton (Hg.), Public Theology for the 21st Century, London 2004.

27 Bedford-Strohm, Politik und Religion, 51.

28 Jürgen Moltmann, Political Theology in Germany after Auschwitz, in: Storrar/Morton, Public Theology, 37–43.

29 Andrew R. Morton, Duncan Forrester. A Public Theologian, in: Storrar/Morton, Public Theology, 25–36.

30 William F. Storrar, Where the Local and the Global Meet. Duncan Forrester's Global Public Theology and Scottish Political Context, in: Storrar/Morton, Public Theology, 405–430.

31 Bedford-Strohm, Politik und Religion, 53.

cal« gefasst ist. Sie hat *viertens* ein besonderes Interesse am interdisziplinären Gespräch und zeichnet sich *fünftens* durch den expliziten Bezug auf konkrete politische Fragestellungen aus, die sie in ihrer theologisch-ethischen Reflexion aufnimmt. Während Bedford-Strohms fünf Charakteristika auf zentrale Elemente einer Öffentlichen Theologie weisen und daher im Folgenden wiederholt zugrunde gelegt werden, fällt zugleich auf, dass es sich dabei um rein formale Kennzeichen handelt. Inhaltliche Aspekte hingegen fehlen. Die Konsequenzen dieses Versäumnisses werden daher unten (S. 91–95 und 355–371) ebenso thematisiert wie Anregungen, die genannten formalen Kennzeichen mit inhaltlichen zu ergänzen.

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass sich Öffentliche Theologie kritisch-konstruktiv mit den Strömungen in der Gesellschaft auseinandersetzt. Einem Revolutionsparadigma ist daher eine Absage zu erteilen, wie Schlag deutlich macht: »Ausgegangen wird vielmehr davon, dass Reformen innerhalb des politischen Systems erfolgen sollen, so dass folglich eher eine Reformsemantik als eine Revolutionsrhetorik zu konstatieren ist.«[32] Schließlich ist mit Traugott Jähnichen noch die internationale Vernetzung der Öffentlichen Theologie hervorzuheben.[33]

2.1.1.2 Theoretischer Status

Zu Recht weist Höhne darauf hin, dass Vögeles Definition von Öffentlicher Theologie deren theoretischen Status noch unbestimmt lässt.[34] Zu unterscheiden sind hier drei Ebenen: Der Begriff »Öffentliche Theologie« kann sich *erstens* auf Phänomene beziehen und damit auf etwas in der Erfahrungswelt selbst Gegebenes wie zum Beispiel die öffentliche Rede der Kirche. *Zweitens* kann der Begriff die theoretische Reflexion meinen, etwa die Analyse der öffentlichen Rede der Kirche. Und *drittens* kann Öffentliche Theologie auf ein Programm weisen, das normative Forderungen enthält. »In Vögeles Definition kommt jeder mögliche Status vor: Als Reflexion ist Öffentliche Theologie zunächst nur Theorie; in ihrem kritisch-konstruktiven Mitwirken in der Öffentlichkeit der Kirche ist sie Programm, in ihrer eigenen Partizipation selbst Phänomen.«[35] Während Öffentliche Theologinnen und Theologen jeweils eigene Schwerpunkte setzen, ist es nicht zuletzt wegen des öffentlichen Charakters der Öffentlichen Theologie notwendig, dass alle drei Elemente miteinander verbunden bleiben. Im Folgenden wird Öffentliche Theologie einerseits als ein plurales Paradigma verstanden, das – nicht zuletzt aufgrund seiner je unterschiedlichen nationalen und lokalen Kontexte – unterschiedliche inhaltliche Schwerpunktsetzungen beinhaltet. Für den hier dargestellten deutschsprachigen Kontext zeigt sich die Öffentliche Theologie zugleich auch als ein spezifischer Ansatz neben anderen, die sich der

---

32 Schlag, Öffentliche Kirche, 35.

33 Die Internationalität der Öffentlichen Theologie unter den Bedingungen der Globalisierung betont Jähnichen, »Öffentliches Christentum«, 174.

34 Höhne, Öffentliche Theologie, 37.

35 Höhne, Öffentliche Theologie, 37.

Aufgabe einer Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit widmen. Die Pluralität auch innerhalb der deutschsprachigen Öffentlichen Theologie wird in dieser Studie exemplarisch an unterschiedlichen Positionen der hier diskutierten Vertreter Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm deutlich, etwa in der Übersetzungs- bzw. Zweisprachigkeitsthematik.

2.1.1.3 Subjekt

Auf die Frage nach dem Subjekt Öffentlicher Theologie lassen sich wiederum drei mögliche Antworten geben, die jeweils in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung von Öffentlichen Theologinnen und Theologen diskutiert werden. Als Akteure Öffentlicher Theologie können die Kirche,[36] die Theologie[37] und einzelne Christinnen und Christen[38] gelten. Auch hier ist es notwendig, das Zusammenspiel aller drei Dimensionen im Blickfeld zu behalten, um Einseitigkeiten zu vermeiden.

2.1.1.4 Aufgabe

Das Verständnis der Aufgabenstellung im Blick auf die Öffentliche Theologie ist verbunden mit dem Verständnis ihres theoretischen Status. Als reflexives Unternehmen mit normativen Ansprüchen tritt die hermeneutische Aufgabe der Öffentlichen Theologie in den Vordergrund, da es gilt, die eigenen Traditionen auf ihre Bedeutung in der Öffentlichkeit hin sachgemäß zu interpretieren. Wird die Dimension der Praxis betont, zeigt sich ein vielfältiges Aufgabenfeld, das von einem Mentalitätswandel über Verhaltensregeln hin zu den konzeptionellen Voraussetzungen gelingenden Zusammenlebens reicht. »Zusammenfassend lässt sich also sagen: Öffentliche Theologie ist ein wirklichkeits- und traditionshermeneutisches Unterfangen, das auf Veränderungen von Denken, Fühlen, Handeln und Strukturen zielt und dabei am gesellschaftlichen Leben nicht nur teilnehmen, sondern auch die Bedingungen dafür mitgestalten will.«[39]

Dieses Selbstverständnis wird durch eine dreifache Abgrenzung, wie sie Bedford-Strohm vornimmt, weiter profiliert.[40] Eine Ethik in der Perspektive Öffentlicher Theologie unterscheidet sich deutlich von anderen Ethikmodellen wie dem karitativen, dem fundamental-kritischen sowie einem reinen Politikbera-

---

36 Ihren Fokus auf die Kirche als Subjekt Öffentlicher Theologie richten vor allem Martin E. Marty, Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm.

37 Die Bedeutung der akademischen Theologie in der Öffentlichen Theologie betonen Linell E. Cady und David Tracy.

38 Die einzelnen Christen als Akteure Öffentlicher Theologie stehen im Zentrum der Überlegungen von Robert Benne, Ronald F. Thiemann und Mary Doak.

39 Höhne, Öffentliche Theologie, 40.

40 Heinrich Bedford-Strohm, Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie einer demokratischen Gesellschaft, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009, 167–182, 170–176.

tungsmodell. Besonders klar tritt die Differenz zum karitativen Ethikmodell zu Tage, dessen Zuwendung zum Nächsten nach Bedford-Strohm grundsätzlich zu begrüßen ist, das aber diese Beziehungen ausschließlich im Bereich der Privatsphäre verortet und ihnen damit kaum Relevanz für den öffentlichen Raum zuschreibt. Auch das fundamental-kritische Ethikmodell, dessen Vertreter die prophetische Dimension der Theologie in den Vordergrund stellen, unterscheidet sich von der Öffentlichen Theologie. Denn indem dieses Modell *a priori* eine Fundamentalkritik gegenüber dem Faktischen vertritt, wird die Suche nach einem Kompromiss, der ethische Dimensionen mit den politischen Gegebenheiten verknüpft, erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht. Das inhaltliche Gegenstück zum fundamental-kritischen Ethikmodell ist die reine Politikberatung. Die Herausforderung, theologischen Inhalt und realistisch-pragmatische Funktion miteinander in Verbindung zu setzen, beantwortet das Politikberatungsmodell, indem es sich gänzlich auf die Seite des Machbaren begibt, auch wenn dies die Aufgabe des theologischen Inhaltes bedeutet. Demgegenüber »hält Öffentliche Theologie den unlösbaren Zusammenhang von Theologie und Ethik fest.«[41]

2.1.2 Theologie und Kirche in pluralen Öffentlichkeiten

2.1.2.1 Öffentlichkeitsanspruch und Öffentlichkeitsauftrag

Die Entwicklung der Öffentlichen Theologie in Deutschland war unter anderem durch die Wahrnehmung einer »Veränderung im Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit«[42] geprägt, die für Huber zum Anlass wurde, dieses Verhältnis neu zu bedenken. Als Mitglied zahlreicher Gremien – darunter des DER und des Rates der EKD, dessen Vorsitzender er von 2003 bis 2009 war – vertrat er die Ansicht, dass das Verhältnis der Kirche zur Öffentlichkeit »nicht einfach pragmatisch geregelt werden [kann]; vielmehr ist es in einem strikten Sinn lebensnotwendig, dass es theologisch geklärt wird.«[43] Ein Verständnis von Kirche als »Öffentlicher Kirche«, die wechselseitig Öffentliche Theologie hervorbringt und auf diese rekurriert, dürfe sich daher nicht primär an zeitgeschichtlichen, gesellschaftspolitischen oder soziologischen Voraussetzungen orientieren, sondern müsse sich zuallererst an den biblischen Traditionen erweisen.[44] Dies geschieht nach Huber in zweifacher Weise:

---

41 Bedford-Strohm, Theologie der Hoffnung, 42.

42 »Mit diesen Veränderungen im Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit hat die theologische Reflexion in den letzten Jahrzehnten nicht Schritt gehalten. ... In diese Lücke versuchen die folgenden Untersuchungen einzutreten. Sie wollen in gleicher Weise zur Analyse der Veränderungen in den Beziehungen von Kirche und Öffentlichkeit als auch zur angemessenen Interpretation dieser Beziehungen beitragen.« Aus dem Vorwort zu Huber, Kirche und Öffentlichkeit, ix.

43 Wolfgang Huber, Partei nehmen für Gerechtigkeit. Was heißt Öffentlichkeit für die Kirche?, in: ders. (Hg.), Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983, 239–248, 239.

44 Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 616.

Die öffentliche Dimension von Kirche und Theologie gründe sich zunächst auf dem »Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums«.[45] Statt eines Öffentlichkeits*anspruchs* der Kirche, der nur allzu leicht mit der Durchsetzung von verfehlten Machtinteressen zu verwechseln ist, habe die Kirche ausschließlich einen Öffentlichkeits*auftrag*, der sich vom Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums ableitet.[46] Die Dimension dieser Öffentlichkeit, auf die sich das Neue Testament beziehe, sei »die Universalität des Heilswillens Gottes, die in Jesus Christus offenbar geworden ist«.[47] Als Beispiel verweist Huber auf 1 Tim 2,4.[48] Entsprechend gehöre es zur Aufgabe der Kirche, vor der Weltöffentlichkeit das Christusgeschehen zu bezeugen (2 Kor 5,19f.).[49] Auch wenn der Begriff »Öffentlichkeit« nicht explizit vorhanden ist, stehe fest: »Diese Himmel und Erde umspannende, die Zeit bis an die Grenze der Ewigkeit erfüllende Öffentlichkeit bildet den Horizont für alles Leben der Kirche, für ihre Verkündigung und ihre Lehre, für ihren Gottesdienst und ihr soziales Handeln. Das ist der für sie verbindliche Öffentlichkeitshorizont.«[50] Dieser Öffentlichkeitshorizont zeigt sich für Huber auf dreifache Weise: zum *einen* in der Öffentlichkeit der Offenbarung, *zweitens* in der Öffentlichkeit des Gottesdienstes sowie *drittens* in der Teilnahme von Kirche und Theologie an der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.[51] Dabei sei es entscheidend, dass Letzteres an die ersten beiden Aspekte zurückgebunden wird: »Die öffentliche Verkündigung ist Kern, Ausgangspunkt und Kriterium für alles öffentliche Handeln der Kirche. Dieses öffentliche Handeln aber wird leer, wenn es nicht immer wieder zurückgebunden wird an das Geheimnis des Evangeliums.«[52] Der Öffentlichkeitshorizont, in dem Verkündigung und Handeln stehen, geht dabei über die Grenzen einer Gemeinschaft oder eines Staates hinaus: »Nicht ein einzelnes Volk, ein einzelner Staat oder eine bestimmte Gesellschaftsform, sondern die Menschheit als ganze muss für die Kirche den Bezugsrahmen darstellen, innerhalb dessen sie ihre Verhältnis zur Öffentlichkeit gestaltet.«[53]

---

45 Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 623.

46 Huber wendet sich daher vehement gegen eine »sonderbare Verkehrung« dieser Terminologie, die nach 1945 auftrat, wenn in Verträgen zwischen Kirche und Staat von einem Öffentlichkeits*auftrag* der Kirche die Rede war, in theologischen und kirchlichen Texten hingegen von einem Öffentlichkeits*anspruch*. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 621.

47 Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 620.

48 1 Tim 2,3f.: »Das ist schön und gefällt Gott, unserem Retter, der will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.«

49 2 Kor 5,19f.: »Denn ich bin gewiss: Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat. So treten wir nun als Gesandte Christi auf, denn durch uns lässt Gott seine Einladung ergehen. Wir bitten an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!«

50 Huber, Öffentliche Kirche, 160.

51 Huber, Partei nehmen für Gerechtigkeit, 239.

52 Huber, Partei nehmen für Gerechtigkeit, 240.

Das öffentliche Handeln der Kirche ist ferner »diakonisches Handeln; es ist der Versuch, im Dasein für andere dem Dasein Jesu für andere zu entsprechen.«[54] In der Geschichte Jesu sieht Huber die exemplarische Parteinahme Gottes für die Schwachen und Unterdrückten. Unter Verweis auf Mt 25,31ff. entwickelt er ein diakonisches Leitparadigma, das die Kirche zuerst in den Dienst der »geringsten Brüder Jesu«[55] stellt. Insbesondere in ihrem diakonischen Handeln zeigt sich auch das politische Profil einer öffentlichen Kirche und Theologie. Dies sei neben dem Streben nach Versöhnung und Gerechtigkeit insbesondere mit dem Eintreten für Frieden verbunden.

2.1.2.2 Grundrichtungen Öffentlicher Theologie und Kirche

Aus den skizzierten Grundlagen ergeben sich für Huber Auswirkungen auf das Verständnis der menschlichen Existenz, die ihre Deutung von der Offenbarung Gottes in Christus erhalten hat. Sie erstrecken sich auf vier miteinander verbundene Bereiche, die gleichzeitig den Auftrag für eine Öffentliche Theologie und Kirche entfalten. Zum *einen* als Wirklichkeitsverständnis unter der Perspektive der Gottesbeziehung, die den Menschen zu sich selbst befreit. Aus dieser Befreiung zu sich selbst erfolgt, *zweitens*, die Befreiung für den anderen in wechselseitiger Beziehung und Anerkennung. Aus der gegenseitigen Anerkennung folgt, *drittens*, die spezifische Solidarität mit jenen Menschen, denen diese Anerkennung verwehrt wird: die Unterdrückten, Armen, Rechtlosen.[56] In einem *vierten* Schritt erfolgt die Ausweitung der Perspektive auf die nichtmenschliche Mitwelt, wie sie in der Bewahrung der Schöpfung und der Selbstbegrenzung menschlicher Herrschaftsansprüche zum Ausdruck kommt.

Menschliches Leben findet, so Huber, in Beziehung zu diesen vier Dimensionen statt und verkümmert, wenn eine oder mehrere dieser Dimensionen nicht angemessen berücksichtigt werden. Daraus leitet er die Aufgabe der Teilnahme von Theologie und Kirche an der Öffentlichkeit ab: das Hinwirken auf die Berücksichtigung dieser ganzheitlichen Perspektive auf das menschliche Leben in allen vier Aspekten.[57] Damit sind die Kriterien benannt, die das Agieren von Kirche

[53] Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 48.

[54] Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 623.

[55] Mt 25,40b: »Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.«

[56] In der Befreiungstheologie ist dies die »Option für die Armen«, vgl. Leonardo Boff/Clodovis Boff, Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf ^{2}1987, 17. Auch Moltmann fordert das Einnehmen der Perspektive der Opfer: »Christen stehen auf der Seite der Opfer, weil Christus selbst zum Opfer wurde; aber die traditionellen Kirchen sind immer noch mehr an der Rechtfertigung der Sünder als an der Gerechtigkeit der Opfer interessiert.« Jürgen Moltmann, Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010, 210.

[57] Dieser differenzierte Ansatz modifiziert Hubers frühere Bestimmung des Verhältnisses von Kirche, Staat und Gesellschaft, in dem weniger Dynamik zu erkennen war: »Im Rahmen einer eschatologisch orientierten Theologie muss das Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft als ein kritisches (nicht als ein affirmatives oder legitimierendes)

und Theologie in der Öffentlichkeit leiten: »Aus den vier Grundzügen christlicher Verkündigung, die ich hervorgehoben habe, ergeben sich Grundrichtungen öffentlicher Theologie sowie Akzente für die Existenz einer öffentlichen Kirche.«[58]

Wie sich dies im Blick auf die im ersten Kapitel skizzierten vier Dimensionen von Öffentlichkeit – die Referenzbereiche Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kulturelle Kommunikation – gestaltet, soll im Folgenden in den Blick genommen werden. Wenn sich Theologie und Kirche an der vierdimensionalen Öffentlichkeit beteiligen, und zwar geleitet von dem Versuch, die eben benannten vier Aspekte menschlicher Existenzverfasstheit zu berücksichtigen, muss auf eine wesentliche Bedingung dieser Teilnahme hingewiesen werden: Eine solche Teilnahme geschieht unter den Bedingungen der Pluralität.

Diese Pluralität ist als Kennzeichen mehrerer Sachverhalte zu würdigen. Nicht nur ist auf die Pluralität der Referenzbereiche von Öffentlichkeit zu verweisen und auf die Gestaltung von Pluralität innerhalb dieser Referenzbereiche.[59] Der Teilnahme von Theologie und Kirche in einer plural gefassten Öffentlichkeit geht des Weiteren die Anerkennung eines zweifachen Pluralismus innerhalb von Theologie und Kirche selbst voraus: Zum einen ist Kirche selbst plural in dem Sinne, dass es Kirche nur im Plural gibt: Entsprechend wird in der deutschsprachigen Öffentlichkeit Kirche vor allem als evangelische und als katholische Kirche wahrgenommen.[60] Zum anderen erstreckt sich der Pluralismus auch auf die Kirchen selbst.[61] Insbesondere die evangelische Kirche zeichnet sich durch eine innere Heterogenität aus. Diese innerkirchliche Pluralität wird als wesentlich zum evangelischen Glauben gehörig verstanden,[62] doch kann sie die eigene Wahrnehmung in der Öffentlichkeit erschweren. Die katholische Kirche tut sich aufgrund ihres verbindlichen Lehramtes leichter, der Öffentlichkeit ein homogeneres Bild zu präsentieren.

Pluralität ist damit nicht nur zentrales Kennzeichen sowohl von Öffentlichkeit als auch von Kirche, sondern gleichzeitig ihr Aufgabenbereich, den es zu gestalten gilt. Gefragt werden muss daher *einerseits*, wie Pluralität innerhalb der genannten vier Referenzbereiche von Öffentlichkeit gestaltet werden kann, sowie

---

Verhältnis bestimmt werden.« Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 611. Später möchte Huber das Verhältnis eher als »kritische Solidarität« bestimmt wissen. Vgl. Wolfgang Huber, Recht im Horizont der Liebe. Eine theologische Skizze, in: Willy Brandt u. a. (Hg.), Ein Richter, ein Bürger, ein Christ. Festschrift für Helmut Simon, Baden-Baden 1987, 1045–1059, 1051 Anm. 78.

[58] Huber, Öffentliche Kirche, 175.

[59] Vgl. Huber, Öffentliche Kirche, 172f.

[60] Dies zeigt sich auch daran, dass die kleineren christlichen und nichtchristlichen Glaubensgemeinschaften im Vergleich zu den beiden »großen« Kirchen weniger Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit für sich beanspruchen können. Im Blick auf den DER zeigt sich die Bedeutung der beiden traditionellen Großkirchen darin, dass je ein Vertreter in den DER berufen wurde.

[61] Vgl. Martin Honecker, Art. Kirche VIII. Ethisch, TRE 18 (1989), 317–334, bes. 324f.

[62] Vgl. Körtner, Vielfalt und Verbindlichkeit.

andererseits, wie es Theologie und Kirche gelingen kann, sich – durch Reflexion und Anwendung der vier genannten Kriterien – in den erwähnten Dimensionen von Öffentlichkeit unter den Bedingungen von Pluralität einzubringen. Huber sieht Kirche dabei zwar »am stärksten im Bereich kultureller Kommunikation verankert«,[63] doch ist sie in den anderen drei Bereichen ebenfalls präsent, wie im Folgenden gezeigt wird.

2.1.2.3 Referenzbereich Staat

Für den *ersten* Referenzbereich, den Staat, gilt zunächst, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde darlegt, dass es Aufgabe des demokratischen Rechtsstaates ist, einen sicheren Rahmen für die Entwicklung und den Ausbau von Pluralität zu gewährleisten.[64] Die öffentlichen Ansprüche auf staatlicher Ebene gehen dabei, so Huber, über die nationalstaatlichen Grenzen hinaus. Nicht mehr nationalstaatliches, sondern globales Denken ist erforderlich, um sich den Herausforderungen wie Frieden, Ökologie oder Gerechtigkeit zu stellen, die längst die Grenzen des Nationalstaates gesprengt haben: »Neuzeitliche Öffentlichkeit ist tendenziell Weltöffentlichkeit«.[65] Die Notwendigkeit der transstaatlichen Zusammenarbeit wird auch von Moltmann betont, insbesondere vor dem Hintergrund der nuklearen Gefahren. Neben transnationaler Zusammenarbeit fordert er dabei verstärkte Anstrengungen in Demokratisierungsprozessen und weist auf die Bedeutung der Religionen hin: »Die lebensrettende Vereinigung der Menschheit im Zeitalter der nuklearen Drohung verlangt die Relativierung der Einzelinteressen der Nationen, die Demokratisierungen der konfliktträchtigen Ideologien, die Anerkennung der verschiedenen Religionen und die allgemeine Unterordnung aller unter das gemeinsame Interesse am Leben.«[66]

---

[63] Huber, Öffentliche Kirche, 176.

[64] Ernst-Wolfgang Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main 1991, 92ff. In der Pluralitätsbeschreibung des Staates stimmen Böckenförde und Huber überein. Dissens zeigt sich jedoch bezüglich der Positionsbeschreibung der Kirche. Im Gegensatz zu Huber kritisiert Böckenförde ein Modell, in dem die Kirche innerhalb der Gesellschaft lediglich die Position eines Vereins oder Interessenverbandes innehat. Für Böckenförde liegt einer solchen Zuordnung ein nicht hinreichender Begriff von Gesellschaft zugrunde, nämlich von Gesellschaft als einem in Subsysteme aufgegliederten Handlungssystem. Doch lassen sich laut Böckenförde weder Staat noch Kirche als ein solches Subsystem der Gesellschaft adäquat beschreiben: Der Staat sei mit seiner »Ordnungs-, Integrations- und Entscheidungsaufgabe« als ein Gegenüber zu den anderen Systemen zu verstehen, während die Kirche aufgrund ihres die ganze Welt umfassenden Anspruchs nicht in die Rolle eines Teilbereichs relegiert werden könne. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Franz Böckle u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 15, Freiburg im Breisgau 1982, 5–120, 59f.

[65] Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 28.

[66] Moltmann, Ethik der Hoffnung, 82.

Die Kirche ist nach Huber mit der Sphäre des Staates in der »ihr aufgegebene[n] kritische[n] Loyalität« bzw. in einer »kritischen Solidarität«[67] verbunden sowie durch das Faktum der sich überschneidenden Mitgliedschaft und durch das kirchliche Engagement in zahlreichen sozialstaatlichen Bereichen.[68] Ein Beispiel für die enge Verbindung zwischen Kirche und Staat stellt für Huber die Militärseelsorge dar, die jedoch aufgrund problematischer Ämtervergabe und inhaltlicher Restriktionen durch den Staat einer Neuordnung bedürfe.[69] Als ein weiteres Beispiel der Verbindung von Kirche und Staat wäre hier auch das deutsche Kirchensteuersystem zu nennen, das Huber nicht grundsätzlich kritisiert, dessen Sonderstellung allerdings nur historisch zu erklären sei.[70]

Ausgesprochen kritisch sieht Huber hingegen die rechtliche Stellung der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Nicht zuletzt um den engführenden Dual von Kirche und Staat zu überwinden, plädiert Huber dafür, dass sich die Kirche als »Verband unter Verbänden«[71] verstehen sollte. Denn nach Huber hat die Kirche nicht durch einen »herausgehobenen gesellschaftlichen Status, sondern durch Art und Ziel ihres Redens und Handelns ... in der Gegenwart nachzuweisen, worin ihr Unterschied zu den anderen gesellschaftlichen Gruppen besteht: dass sie sich in der Nachfolge Jesu befindet, der lebte und starb, um für andere dazusein.«[72] Ob und inwieweit dieser Differenzaufweis jedoch notwendigerweise eine Änderung der gesellschaftlich-rechtlichen Verfasstheit der Kirche nach sich ziehen muss, wird in der kritischen Würdigung unten näher diskutiert werden.

2.1.2.4 Referenzbereich Wirtschaft

Wie gestaltet sich nun unter den Bedingungen der Pluralität das, was dem Nutzen aller Einzelnen entspricht? Das Wirtschaftsgeschehen, der *zweite* Referenzbereich von Öffentlichkeit, hat ebenfalls längst eine globale Dimension angenommen und spiegelt zum einen die entgegengesetzten Interessen von Arbeit und Kapital wider und zum anderen die wechselseitige Dynamik von Angebot und Nachfrage. Der machtvolle globale Einfluss wirtschaftlicher Akteure und Aktivitäten gibt Anlass zu einer kritischen Hinterfragung, besonders auch in Bezug auf die anderen Dimensionen von Öffentlichkeit. Um die Pluralität der Öf-

---

[67] Huber, Recht, 1051 Anm. 78.

[68] Huber, Öffentliche Kirche, 177.

[69] Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Struktur der evangelischen Militärseelsorge vgl. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 220–294. Dort entwickelt er ein alternatives Strukturmodell, das »Militärseelsorge als Teil des kirchlichen Gesamtauftrages« versteht (ebd., 288). Laut Huber sollte die Militärseelsorge in eigener kirchlicher Verantwortung durchgeführt und aus kirchlichen Mitteln finanziert werden (ebd., 289).

[70] Huber verortet die Kirchensteuer als staatliche Verwaltungshilfe im Bereich der Wirtschaft. Auch das ist denkbar.

[71] Huber, Öffentliche Kirche, 180.

[72] Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 607.

fentlichkeit zu wahren und zu gestalten, gilt es daher, die anderen Dimensionen von Öffentlichkeit neben dem Markt zu stärken und in ihrer Eigenständigkeit zu fördern. Denn: »Eine unumschränkte Führungsrolle der Wirtschaft für die Konstitution von Gesellschaft im ganzen hat nämlich, wie sich schon jetzt mit unübersehbarer Deutlichkeit abzeichnet, eine ungehemmte Individualisierung der Lebensformen und eine Aufzehrung derjenigen Solidarität zur Folge, die das notwendige Gegengewicht zur Individualisierung des menschlichen Selbstverständnisses darstellt.«[73] Im Bereich der Wirtschaft schreibt Huber insbesondere dem dritten und vierten Kriterium Bedeutung zu: Theologie und Kirche hätten die Aufgabe, gegenüber den Eigeninteressen der Wirtschaft die Perspektive der Schwachen sowie der Natur zu vertreten. Als ein nur bedingt geglücktes Beispiel führt er die EKD-Denkschrift »Gemeinwohl und Eigennutz« an, in der er ein noch stärkeres Engagement in diesem Sinne vermisst.[74]

2.1.2.5 Referenzbereich Zivilgesellschaft

Auch der *dritte* Referenzbereich von Öffentlichkeit, das allen Gemeinsame, wie es in der Zivilgesellschaft Gestalt gewinnt, steht unter dem Zeichen der Pluralität. Es geht in dieser Dimension von Öffentlichkeit darum, die Herausforderungen, die alle angehen, zu artikulieren und gemeinsam einer Lösung zuzuführen. Der Habermas'sche Ansatz eines herrschaftsfreien Diskurses aller Beteiligten war hier besonders einflussreich.[75] Doch bleibt er einseitig auf das Individuum fokussiert und vernachlässigt die Tatsache, an die insbesondere von Seiten des Kommunitarismus erinnert wird, dass Urteilsbildung zuerst in kleineren Gemeinschaften stattfindet, deren Interaktion miteinander dann den Raum des Öffentlichen konstituiert.[76] Dass eine solche Zivilgesellschaft nicht anders als plural zu denken ist, erscheint unmittelbar einsichtig. In den bereits erwähnten Denkschriften sieht Huber grundsätzlich ein geeignetes Mittel der Kirche, sich an den zivilgesellschaftlichen Verständigungsprozessen über die gemeinsamen Interessen der Gesellschaftsmitglieder im Sinne der dritten Dimension von Öffentlichkeit aktiv und effektiv zu beteiligen.[77] Denn Denkschriften wenden sich primär an die allgemeine Öffentlichkeit und erst sekundär an die spezifisch christlichen Gemeinden. Aufgrund ihres argumentativen Charakters und ihrer Kommunikabilität stellen sie ein »Modell theologischer Handlungstheorie«[78] dar.

Von Interesse ist, dass Huber bereits 1973 das Phänomen der Zweisprachigkeit beschreibt und als Charakteristikum kirchlicher Denkschriften in Anspruch nimmt. »Maßgeblich dafür ist, dass christliche Vorgaben und Impulse in den

---

73 Huber, Öffentliche Kirche, 169.

74 Huber, Öffentliche Kirche, 176.

75 Vgl. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit.

76 Vgl. hierzu beispielsweise Walzer, Zivile Gesellschaft, 78ff.

77 Zum theologischen Ort der Denkschriften vgl. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 600–607.

78 Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 605.

Denkschriften nicht verdeckt, sondern klar ausgesprochen und *dadurch* kommunikabel werden.«[79] Im Blick auf den dabei implizierten Übersetzungsprozess ist es bemerkenswert, dass Huber die Kommunikabilität nicht allein im Übersetzungsprodukt, sondern bereits in der klaren Erkennbarkeit der Vorgaben als christlich verortet. Die der Öffentlichkeit unterbreiteten Vorschläge werden damit auch »der Kritik derer ausgesetzt werden, die die christlichen Prämissen der Denkschrift nicht teilen.«[80] Die Notwendigkeit der Interdisziplinarität wird hier ebenso festgehalten[81] wie das Erfordernis, aktuelle und »elementare Probleme des gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens«[82] aufzunehmen. Indem die kirchlichen Denkschriften damit *de facto* alle Kriterien Öffentlicher Theologie erfüllen, werden sie von Huber eindeutig als Werkzeuge Öffentlicher Theologie in Anspruch genommen. Aus der Tatsache, dass die Kirche mit »Denkschriften, Worten und Erklärungen am öffentlichen Diskurs teil[nimmt]«,[83] leitet Höhne auch empirisch die Öffentlichkeit der Kirche ab. »Dass die Kirche öffentlich ist, ist … eine in konfessionsunabhängiger Weltwahrnehmung gründende empirische Aussage«,[84] die als empirische Begründung neben die theologische Begründung einer Öffentlichen Theologie trete. Am Beispiel der kirchlichen Denkschriften zeigt sich des Weiteren die eingangs bemerkte Verschränkung des dritten mit dem vierten Referenzbereich von Öffentlichkeit. Eine Zuordnung der Denkschriften in den Bereich kultureller Kommunikation erscheint nicht weniger plausibel als ihre Verortung im Bereich der Zivilgesellschaft.

Im Kontext des kirchlichen Engagements in der Zivilgesellschaft ist neben den Denkschriften noch auf die diakonische Arbeit der Kirche hinzuweisen. Dieser Aspekt von Kirche kann, so Huber, in seinen positiven Auswirkungen auf die Zivilgesellschaft kaum überschätzt werden. »Durch kaum etwas anderes trägt die Kirche stärker zum Aufbau der Zivilgesellschaft bei als durch ihre diakonische Präsenz.«[85] Auch dieses Engagement sei allerdings der Prämisse unterstellt, dass es ein klares, vom Evangelium bestimmtes Profil aufweist.

---

[79] Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 605 (Hervorhebung CS).

[80] Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 606.

[81] »Theologische Handlungstheorie kann heute ohne interdisziplinäre Diskussion nicht mehr formuliert werden.« Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 605.

[82] Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 606.

[83] Höhne, Öffentliche Theologie, 122.

[84] Höhne, Öffentliche Theologie, 122.

[85] Huber, Öffentliche Kirche, 178. Dabei zeigt sich das diakonische Profil der Kirche für Huber durchaus auch in den kirchlichen Denkschriften. Darin befinde sich die Kirche im »Überschritt zur Welt« und nehme stellvertretend Aufgaben in der Gesellschaft wahr, die niemand sonst wahrnehme. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 606, unter Verweis auf die EKD-Denkschrift »Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerung zu gesellschaftlichen Fragen«, 31.

2.1.2.6 Referenzbereich kulturelle Kommunikation

Wenn im Blick auf die Zivilgesellschaft im Anschluss an die kommunitaristische Diskussion festgestellt wurde, dass Urteilsbildung zuerst in kleineren Gemeinschaften stattfindet, so hat dieser Befund auch Auswirkungen auf das Pluralitätsverständnis, wie es sich im *vierten* Referenzbereich von Öffentlichkeit zeigt, der kulturellen Kommunikation. Diese wird aktuell insbesondere durch die herrschende Multikulturalität bestimmt. Die damit einhergehende Herausforderung zeichnet sich durch die Spannung zwischen einem individualistischen Relativismus auf der einen Seite und Homogenitätsbestrebungen auf der anderen Seite aus. Im Bereich der kulturellen Kommunikation zeigt sich laut Huber die Teilnahme von Theologie und Kirche an der Öffentlichkeit insbesondere in ihrem Engagement, sich an der kommunikativen Wahrheitssuche positionell zu beteiligen und sich den gesellschaftlichen Tendenzen, die Wahrheitsfrage auszuklammern, zu widersetzen: »Deshalb widerspricht die Kirche der Tendenz zur kommunikativen Enthaltsamkeit über Wahrheitsfragen, die den gesellschaftlichen Dialog von allen Wahrheitsansprüchen entlasten soll.«[86] Den Herausforderungen, die der radikale Pluralismus an den inneren Zusammenhalt einer Gesellschaft stellt, kann nicht durch Ausweichen effizient begegnet werden, sondern nur durch aktives Engagement. Hubers Anliegen, sich an der kulturellen Kommunikation auch durch das Einbringen spezifischer Wahrheitsansprüche zu beteiligen, findet einen Widerhall in Herms' Ansatz. Wenn auch Huber die Forderung von Herms nach einer Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses nicht explizit teilt, so ist beiden doch das Anliegen eines öffentlichen Diskurses unter Einschluss religiöser bzw. weltanschaulicher Positionierung gemein. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Herms und Huber zeigt sich im Bereich der Bildung. Beide weisen auf die zentrale Bedeutung von Bildung hin. Während Herms die Signifikanz von institutionalisierter Lebenssinnkommunikation in der Ausbildung und Handhabung von Weltanschauungen betont, verweist Huber auf die Beteiligung von Theologie und Kirche an den Orten von Kulturweitergabe wie dem Religionsunterricht an den Schulen als Beispiel für kirchliches Engagement im Bereich kultureller Kommunikation. Für Huber folgt aus der Beteiligung der christlichen Kirchen und Theologie, dass diese entsprechend auch anderen Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften offenstehen müsse.[87]

2.1.3 Kritische Würdigung

Öffentliche Theologie, wie sie im deutschen Sprachraum seit den 1970er Jahren vor allem Wolfgang Huber entwickelt und geprägt hat, wurde mit Vögele als Reflexion der »Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft«[88] verstanden, wobei Öffentliche Theologie diese Wirkungen nicht nur reflektiert, sondern selbst aktiver Teil dieser Wirkungen sein möchte. Auch wenn

---

86 Huber, Öffentliche Kirche, 175.
87 Huber, Öffentliche Kirche, 178.
88 Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 421f.

sich der Begriff »Öffentliche Theologie« gegen eine einheitliche Definition sperrt, konnten mit Bedford-Strohm fünf zentrale Charakteristika benannt werden: (1) Öffentliche Theologie ist in der partikularen christlichen Tradition fest verankert, (2) sie strebt nach Verständlichkeit auch außerhalb des theologischen Binnendiskurses, d.h. nach Zweisprachigkeit, (3) sie ist interdisziplinär orientiert, (4) in ihrer spezifischen Verortung zwischen einer globalen Perspektive und einem lokalen Kontext ist sie »glocal« und sie verfährt (5) kritisch-konstruktiv im Blick auf gesellschaftliche Herausforderungen.

Auch wenn die hier vorgestellte Skizze dieses spezifischen theologischen Ansatzes, Öffentlichkeit und Theologie einander zuzuordnen, ihren Schwerpunkt auf die deutsche und deutschsprachige Entwicklung hat, wurde deutlich, dass Public Theology ein internationales Phänomen ist. In zunehmendem Maße treten Theologinnen und Theologen, die sich einer Öffentlichen Theologie zuordnen, in unterschiedlichen Kontexten und Ländern auf, darunter in Brasilien, Deutschland, Großbritannien, in der Schweiz, in Südafrika und den USA. Entsprechend sind auch im Blick auf die jeweiligen Themen und Herausforderungen der Öffentlichen Theologie länderspezifische Unterschiede festzustellen. Es ist daher sachgemäßer, in einem globalen Kontext von Public Theologies zu sprechen.

Von besonderer Bedeutung für die Beziehung von theologischer Ethik und Öffentlichkeit, wie sie sich in der Perspektive der Öffentlichen Theologie darstellt, ist der von Huber entwickelte Kriterienkatalog. Mit Hilfe der vier genannten Kriterien – einem an der Gottesbeziehung orientierten Wirklichkeits- und Selbstverständnis, einer gegenseitigen Anerkennung, der Stellvertreterschaft für die Armen und Entrechteten sowie dem Eintreten für die Bewahrung der Schöpfung – zeigt Huber auf, wie sich Kirche und Theologie an den vier Dimensionen von Öffentlichkeit – Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kulturelle Kommunikation – beteiligen können und sollen.

Das Verständnis von Öffentlichkeit, wie es der Öffentlichen Theologie in vierfach ausdifferenzierter Weise zugrunde liegt, ist dahingehend zu würdigen, dass es mit seiner Hilfe gelingt, den traditionellen Dualismus von Kirche und Staat zu überwinden. Auf diese Weise wird es möglich, die komplexen Verflechtungen und Verbindungen dieser verschiedenen Referenzbereiche differenziert abzubilden. Damit ist die Voraussetzung für eine »Öffentliche« Theologie und Kirche geschaffen, ihre Teilnahme an diesen Referenzbereichen kritisch zu reflektieren und zu gestalten. Der Entwurf einer Öffentlichen Kirche, wie er bei Huber – und auch bei Schlag – begegnet, zeichnet sich des Weiteren dadurch aus, dass es hier gelingt, empirische mit theologisch-normativen Aspekten zu verknüpfen. Für Huber wie für Schlag gehört die öffentliche Dimension zum Wesen von Kirche. Während sie also einerseits einem biblisch begründeten theologischen Öffentlichkeitsauftrag unterstellt ist, sieht sie sich andererseits mit konkreten historischen und soziologischen empirischen Realitäten konfrontiert. Im Blick auf Huber stellt Vögele daher zu Recht fest: »Die Spannung zwischen diesen

beiden Komponenten herausgearbeitet zu haben, ist eines der Hauptverdienste von ›Kirche und Öffentlichkeit‹ und der darauffolgenden Untersuchungen.«[89] Im Folgenden ist nun noch auf einige Aspekte einzugehen, die es im Blick auf die Öffentliche Theologie kritisch zu diskutieren und zu würdigen gilt. Unter der Perspektive von »Anstiftungen zu einer Öffentlichen Theologie« wird sich auch der vierte Teil nochmals vertieft mit dem Paradigma Öffentlicher Theologie auseinandersetzen.

2.1.3.1 Der Vorwurf der Konturlosigkeit

»Der Disziplin fehlen klare Konturen.«[90] Dies stellt Lucius Kratzert im Blick auf die Öffentliche Theologie fest und spricht damit einen der Kernpunkte der Kritik an einer Öffentlichen Theologie an. In seiner Rezension von Höhnes drei Werken zur Öffentlichen Theologie, davon eine Einführung und eine Quellensammlung,[91] moniert Kratzert des Weiteren, dass »bisher noch nicht so recht klargeworden [ist], was das spezifisch andere einer ›Öffentlichen Theologie‹ gegenüber anderen Theologien sei«.[92] An den Vorwurf der Konturlosigkeit schließt sich daher die Frage nach dem Spezifikum, dem Proprium Öffentlicher Theologie an. Gelingt es nicht, ein solches aufzuzeigen, wird es auch kaum gelingen, »den von anderer Warte kommenden Leser von Sinn und Zweck dieser Ö[ffentlichen] T[heologie] zu überzeugen.«[93]

Wie lässt sich auf diesen Vorwurf bzw. auf diese Frage Antwort geben? Zunächst ist festzuhalten, dass Kratzerts Feststellung einer mangelnden Konturierung in gewisser Weise dem Selbstverständnis der Öffentlichen Theologie entspricht. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich der Begriff einer eindeutigen Definition widersetzt. Stattdessen wird auch von Seiten Öffentlicher Theologen auf eine »elasticity of meaning«[94] hingewiesen. Dabei besitzt diese »Elastizität« neben den Nachteilen, die Kratzert anspricht, durchaus einige Vorteile. Doch zunächst zu den Nachteilen: Bei mangelnder Definitionsschärfe drohen Abgrenzungsschwierigkeiten gegenüber anderen theologischen Konzeptionen und damit Identitätsprobleme. Damit ist letztlich das Konzept einer Öffentlichen Theologie selbst bedroht, wie Linell Cady aufzeigt. »The diversity

---

89 Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 396.

90 Kratzert, Einblick ohne Überblick, 13. Die Bezeichnung Öffentlicher Theologie als »Disziplin« ist neu. In dieser Studie wird der Disziplinbegriff vermieden und stattdessen von Öffentlicher Theologie als »Modus« bzw. »Paradigma« gesprochen (vgl. S. 355–358). Der Disziplinbegriff erscheint im Blick auf die Öffentliche Theologie ungeeignet, stellt diese doch gerade keine eigenständige Disziplin dar, sondern ist ihrem Wesen nach interdisziplinär.

91 Höhne, Öffentliche Theologie; ders., Einer und alle. Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche, Leipzig 2015; Florian Höhne/Frederike van Oorschot (Hg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015.

92 Kratzert, Einblick ohne Überblick, 13.

93 Kratzert, Einblick ohne Überblick, 13.

94 Benne, Paradoxical Vision, 3.

of issues potentially connected with the notion of public theology threatens to overwhelm the concept.«[95] Neben diesen gewichtigen Nachteile dürfen aber auch die Vorteile eines offenen Verständnisses von Öffentlicher Theologie nicht aus dem Blickfeld geraten. Denn gerade die Offenheit dieses Konzepts ist zugleich eine seiner Stärken. Öffentliche Theologie ist nicht exklusiv. Sie möchte einladen und werben für ihre spezifische Weise, Theologie und Öffentlichkeit einander zuzuordnen. Diese Einladung ist – wie die Diskussion hinsichtlich des Subjekts einer Öffentlichen Theologie deutlich gemacht hat – wiederum umfassend: Sie ist an die einzelne Christin und an den einzelnen Christen genauso gerichtet wie an die akademische Theologie und an die Kirche. Öffentliche Theologie zielt damit in die Tiefe wie auch in die Breite. Diese Offenheit würde durch ein exklusives, auf Abgrenzung bedachtes Verständnis erschwert werden.

Und dennoch bleiben die Befürchtungen im Blick auf eine Art Selbstauflösung der Öffentlichen Theologie, wie sie etwa Cady äußert, bestehen. Fehlt einem Paradigma die Mitte, fehlt ein »harter Kern«, bleibt die Identität letztlich ungeklärt und die Gefahr einer Selbstauflösung in der Begegnung und Auseinandersetzung mit andersartigen Paradigmen wächst. Gibt es einen solchen »harten Kern« der Öffentlichen Theologie? Dies ist die Frage nach ihrem Proprium. Ihr soll sich unter zweierlei Aspekten genähert werden, zunächst formal und anschließend inhaltlich.

Als ein mögliches formales Charakteristikum einer Öffentlichen Theologie ist zuerst auf ihre Selbstbezeichnung zu verweisen: Diese Theologie möchte »öffentlich« sein. Doch könnte dagegen nicht mit Kratzert geltend gemacht werden, dass »in volkskirchlich geprägten Ländern wie Deutschland oder der Schweiz tendenziell alle [Theologien] öffentlich sind«?[96] Wenn nun aber »alle Theologien« im deutschsprachigen Raum ohnehin öffentlich sind, wäre eine »Öffentliche Theologie« in der Tat lediglich eine Tautologie. Obwohl Kratzerts Feststellung auf den ersten Blick durchaus plausibel wirkt, wird dabei zweierlei vernachlässigt. So ergibt sich zum einen sowohl im Selbstverständnis als auch in der Außenwahrnehmung durchaus ein Unterschied, wenn einer Theologie aufgrund einer volkskirchlichen Bindung eine gewisse Öffentlichkeit traditionell zugeeignet wird oder wenn sie sich die öffentliche Dimension programmatisch und aktiv zu eigen macht. Zum anderen ist auch im deutschsprachigen Raum die Öffentlichkeit der Volkskirchen eine sehr spezifische und damit eingeschränkte. So ist sie der landläufig geltenden Prämisse unterstellt, dass Religion privater Natur und daher vor allem auf die Privatsphäre sowie die spezifische Öffentlichkeit des Gottesdienstes zu beschränken sei. Dieses eingeschränkte Öffentlichkeitsverständnis entspricht nicht dem der Öffentlichen Theologen, die – wie gesehen – ein umfassendes Öffentlichkeitsverständnis als Kontext Öffentlicher Theologie vertreten. Nicht zuletzt aus diesem Grund sieht etwa Vögele die Öf-

[95] Cady, Task of a Public Theology, 108.
[96] Kratzert, Einblick ohne Überblick, 13.

fentliche Theologie insbesondere in Gegnerschaft zur liberalen Forderung nach Selbstbeschränkung der Religion.[97]

Neben das formale Charakteristikum der Öffentlichkeit treten weitere formale Kennzeichen Öffentlicher Theologie. Hier ist vor allem auf die von Bedford-Strohm genannten fünf Charakteristika zu verweisen. Diese sind (1) das Engagement in Fragen öffentlicher Relevanz auf dem Boden der biblischen und theologischen Traditionen, (2) die Zweisprachigkeit, (3) die Eigenschaft als »glocal«, (4) die Interdisziplinarität und (5) der Rückbezug politischer Fragestellungen in die theologisch-ethische Reflexion.[98] Zwar können die einzelnen Kriterien für sich genommen keine Ausschließlichkeit im Hinblick auf die Öffentliche Theologie beanspruchen, so findet sich beispielsweise die Interdisziplinarität selbstredend auch in anderen Bereichen. Doch zusammen bilden sie einen Kriterienkatalog, der im Verbund mit dem programmatischen Merkmal der Öffentlichkeit durchaus Konturen einer Öffentlichen Theologie sichtbar werden lässt.

Gibt es nun neben diesen formalen Kriterien auch Kriterien inhaltlicher Art, die gemeinsam das Proprium einer Öffentlichen Theologie bilden könnten? Noch grundsätzlicher ließe sich zunächst fragen, ob es neben den genannten vielseitigen formalen Kriterien überhaupt noch inhaltlicher Kriterien bedarf. Diese sind meines Erachtens notwendig, da formale Kriterien allein nicht ausreichen, um identitätsstiftend zu wirken. Hier zeigt sich die Berechtigung von Cadys Befürchtung, dass die Diversität der Themen und Inhalte das Konzept einer Öffentlichen Theologie selbst bedrohen kann. Allein formale Maßstäbe vermögen einer solchen Bedrohung nicht standzuhalten, da diese gleichsam von innen wirkt.

Grundsätzlich scheint es in der Tat so, dass es die Öffentliche Theologie bisher vernachlässigt hat, neben klaren formalen Kriterien auch inhaltliche Kriterien zu entwickeln. So war die deutschsprachige Öffentliche Theologie – nicht zuletzt angesichts des vorherrschenden liberalen Paradigmas einer Selbstbeschränkung religiöser Äußerungen im öffentlichen Raum – zunächst primär darauf ausgerichtet, den aus dem Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums abgeleiteten Öffentlichkeitsauftrag zu begründen und zu verteidigen. Doch auch wenn die formalen Kriterien in der deutschsprachigen Öffentlichen Theologie bisher systematischer ausgearbeitet wurden als die inhaltlichen Kriterien, lassen sich durchaus einige inhaltliche Aspekte benennen.

Da ist zunächst auf den von Huber im Anschluss an Bonhoeffer erwähnten »Blick von unten« zu verweisen,[99] der im engen inhaltlichen Zusammenhang mit der von Bedford-Strohm propagierten »vorrangigen Option für die Armen«

---

97 Vögele positioniert Öffentliche Theologie daher »gegen Forderungen liberaler Philosophie, die mit dem Argument, Glaubensentscheidungen ließen sich nicht auf politische Entscheidungen abbilden, den Kirchen das Recht zur politischen Stellungnahme bestreitet.« Wolfgang Vögele, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000, 24.

98 Bedford-Strohm, Politik und Religion, 53.

99 Huber, Öffentliche Kirche, 174; vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung.

steht.[100] Im Blick auf Gerechtigkeitsfragen positioniert sich die Öffentliche Theologie damit deutlich als in Solidarität mit den Armen, Unterdrückten und Ausgeschlossenen stehend. Eine weitere inhaltliche Dimension findet sich in der Bewahrung der Schöpfung, die für die Öffentliche Theologie zentral ist. In den von Huber entfalteten vier Dimensionen – »in der Gottesbeziehung gesetzten Wahrheitsorientierung, der Verpflichtung auf die gleiche Freiheit aller Menschen, der Parteinahme für die Schwachen und dem Eintreten für die Bewahrung der Natur«[101] – lassen sich daher durchaus inhaltliche Grundmerkmale einer Öffentlichen Kirche wie einer Öffentlichen Theologie aufzeigen. Dennoch bleibt die inhaltliche Dimension der Öffentlichen Theologie im Vergleich mit ihren präzise ausgeführten formalen Kriterien unterbestimmt. Höhne reißt dieses Problem an, indem er den drei Grundfragen einer Öffentlichen Theologie eine vierte an die Seite stellt:[102] »Was nämlich kann und soll Öffentliche Theologie je und je konkret zu den Problemen und Konflikten der Öffentlichkeit sagen und tun?«[103] Dies ist präzise die Frage nach den Kriterien inhaltlicher Art, an denen sich die Öffentliche Theologie in diesen Herausforderungen orientiert. Eine umfassende Antwort auf diese Frage ist bisher ausgeblieben. Mit dieser Feststellung soll nicht in Abrede gestellt werden, dass sich Öffentliche Theologen zu einzelnen Themen und Fragestellungen ausführlich geäußert und positioniert haben.[104] Das Problem scheint vielmehr auch mit dem zusammenzuhängen, was Christian Zürner als »*deskriptives* Profil«[105] von einer Öffentlichen Theologie einfordert, d. h. die Entfaltung der dogmatisch-deskriptiven Dimension im Sinne einer »Public Dogmatics«[106] – neben den vorherrschenden normativ-ethischen Beiträgen. Der bisherige ethische Fokus der Öffentlichen Theologie hat dazu ge-

---

Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8, hg. von Christian Gremmels u. a., Gütersloh 1998, 38.

100 Heinrich Bedford-Strohm, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993. Unter den Öffentlichen Theologen im deutschsprachigen Raum ist es vor allem Jürgen Moltmann, der die Erinnerung an den Gekreuzigten aus der Perspektive der Unterdrückten und Armen betont. Moltmann, Political Theology.

101 Huber, Öffentliche Kirche, 177.

102 In Höhnes kenntnis- und detailreichem Überblick zur Öffentlichen Theologie findet sich neben einem Aufriss der Begriffsgeschichte die Diskussion folgender drei Grundfragen Öffentlicher Theologie: (1) die sozialethische Grundfrage nach den öffentlichen Geltungsansprüchen der Religion, (2) die fundamentaltheologische Grundfrage nach der Rationalität (ethischer) Aussagen, die auf Glaubenssätzen beruhen, und (3) die ekklesiologische Grundfrage nach Wesen, Aufgabe und Verfasstheit der Kirche in ihrem Verhältnis zur Öffentlichkeit. Damit bietet er eine gute Diskussion der Prolegomena, jedoch kaum inhaltliche Kriterien einer Öffentlichen Theologie. Höhne, Öffentliche Theologie.

103 Höhne, Öffentliche Theologie, 42.

104 Vgl. Bedford-Strohm, Position beziehen.

105 Christian Zürner, Hermeneutische Perspektiven öffentlicher Theologie. Überlegungen zur Erweiterung ihres pragmatischen Profils, EvTh 75 (2015), 107–119, 109.

106 Vgl. hierzu Eva Harasta, Glocal Proclamation? An Excursion into »Public Dogma-

führt, ihre dogmatische Seite zu vernachlässigen, mit entsprechenden negativen Konsequenzen auch für die ethische Dimension selbst. Denn eine fehlende Verständigung darüber, »was war, ist und sein wird«[107] – und nicht nur über das, was sein soll –, erschwert die Suche nach den erwähnten inhaltlichen Kriterien analog zu den bereits vorhandenen formalen Kriterien. Zur weiteren Konturierung Öffentlicher Theologie wäre aber genau dies dringend geboten.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes festhalten: Kratzerts Kritik einer mangelnden Konturierung Öffentlicher Theologie wurde unter zwei Aspekten diskutiert, formal und inhaltlich. Formal konnte diese Kritik unter Verweis auf das programmatische Verständnis des Adjektivs »öffentlich« einerseits und auf den fünfgliedrigen Kriterienkatalog Bedford-Strohms andererseits zurückgewiesen werden. Inhaltlich musste dieser Kritik in weiten Zügen stattgegeben werden. Abgesehen von einem eher allgemeinen Gerechtigkeitsbegriff, der eine »vorrangige Option für die Armen« postuliert, sowie dem Eintreten für die Bewahrung der Natur fehlt eine systematische Aufbereitung inhaltlicher Kriterien einer Öffentlichen Theologie, wie sie für die formale Dimension besteht. Um der Gefahr zu wehren, dass die Diversität der Inhalte das Konzept Öffentlicher Theologie schließlich erdrückt (Cady), besteht hier Handlungsbedarf seitens der Öffentlichen Theologie. Im vierten Teil dieser Studie soll versucht werden, mit Hilfe einer christologischen Fokussierung zu einer stärkeren inhaltlichen Konturierung der Öffentlichen Theologie beizutragen.

2.1.3.2 Öffentliche Theologie, Öffentliches Christentum, Öffentliche Kirche

Notwendigkeit besteht des Weiteren, die Verbindung der Öffentlichen Theologie mit den von Traugott Jähnichen jüngst vorgestellten Überlegungen zu einem »öffentlichen Christentum« näher zu explizieren. Unter Rückgriff auf Dietrich Rössler[108] beschreibt Jähnichen drei Formen der Präsenz des neuzeitlichen Christentums, nämlich als individuelles Christentum, als kirchliches Christentum und als öffentliches Christentum.[109] Unter öffentlichem Christentum fasst Jähnichen die öffentliche bzw. kulturelle Präsenz des Christentums und verweist beispielhaft auf grundlegende Aspekte der Kultur – unter anderem Werke der Literatur, Kunst oder Musik, die auf christlichen Traditionen beruhen –, religiöse Dimensionen der politischen Kultur, mediale Diskussionen sozialethischer Stellungnahmen der Kirchen, den Bildungsbereich im Blick auf den konfessionellen Religionsunterricht an den Schulen sowie die theologischen Fakultäten an den Universitäten. Diese Dimension christlicher Präsenz werde, so Jähnichen, gegenwärtig unterschätzt. Als exemplarische Handlungsfelder des öffentlichen Christentums sieht Jähnichen neben der »sozialethischen Dimension des Pro-

---

tics« Inspired by Jürgen Moltmann and Heinrich Bedford-Strohm, in: Bedford-Strohm/Höhne/Reitmeier, Contextuality and Intercontextuality, 291–299.

107 Zürner, Hermeneutische Perspektiven, 109.

108 Dietrich Rössler, Grundriss der praktischen Theologie, Berlin ²1994.

109 Jähnichen, »Öffentliches Christentum«, 166.

gramms der ›Öffentlichen Theologie‹ … die vergegenwärtigende Erinnerung an die christlichen Wurzeln des kollektiven Gedächtnisses der Gesellschaft ebenso wie die Perspektiven einer christlichen Prägung künstlerischer Ausdrucksformen.«[110] Unterstützung findet Jähnichen in Zürners Forderung, »neue öffentliche Orte … theologischer Kommunikation – etwa in den Bereichen von Bildung und Kultur«[111] zu eröffnen.

Mit den von ihm benannten Handlungsfeldern lenkt Jähnichen die Aufmerksamkeit zu Recht auf Bereiche, die in der Perspektive einer Öffentlichen Theologie bisher vernachlässigt wurden. Im Blick auf Jähnichens Beitrag ist zum einen festzuhalten, dass mit Hilfe seiner dreifachen Differenzierung zwischen individuellem, kirchlichem und öffentlichem Christentum gut zum Ausdruck gebracht werden kann, dass »Öffentliches Christentum … eine wesentliche Gestalt und im Sinn der ›Öffentlichen Theologie‹ eine unverzichtbare Dimension des christlichen Glaubens [ist], die im Ensemble mit dem individuellen und dem kirchlichen Christentum eine angemessene Präsenz des Glaubens zum Ausdruck bringt«.[112] Zugleich birgt eine Differenzierung zwischen individuellem, kirchlichen und öffentlichem Christentum jedoch die Gefahr, gleichsam einen Gegensatz zwischen einem individuellen und kirchlichen Christentum auf der einen Seite und einem öffentlichen Christentum auf der anderen Seite zu eröffnen. Unter der Perspektive einer Öffentlichen Theologie ist auch das individuelle und das kirchliche Christentum als öffentlich zu denken.

Dies rührt an ein weiteres Forschungsdefizit: Das Verhältnis der Öffentlichkeit der einzelnen Christin bzw. des einzelnen Christen zur Öffentlichkeit der Kirche bedarf einer (noch) näheren Klärung. Zwar wurde diese Verhältnisbestimmung aus der Perspektive Öffentlicher Theologie bereits verschiedentlich diskutiert, etwa von Huber, der dazu Folgendes festhält: »So geht es in politischen Aktionen und Stellungnahmen von Christen immer zugleich um die politische Stellung der Kirche; denn diese handelt nicht anders als in den Aktionen ihrer Glieder.«[113] Diese allgemein ekklesiologische Zuordnung wird aber spätestens dann unscharf, wenn »direkt-öffentliche[s] Engagement der Kirche und direkt-öffentliche[s] Engagement ihrer Mitglieder in jeweils gleichen Öffentlichkeiten und gleichen Rollen«[114] geschieht. Höhne nennt hier das Beispiel einer Talkrunde, in der etwa die Christin Angela Merkel und der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland als Stimmen einer Sozialgestalt von Kirche diskutieren. Wenn nun beide nicht ausschließlich als Einzelchristen verstanden werden, stellt sich die Frage »auf welche (möglicherweise unterschiedliche) Wei-

110 Jähnichen, »Öffentliches Christentum«, 174.
111 Zürner, Hermeneutische Perspektiven, 116.
112 Jähnichen, »Öffentliches Christentum«, 178.
113 Huber, Kirche und Öffentlichkeit, 568.
114 Höhne, Öffentliche Theologie, 121f.

se durch beide die öffentliche Gesamtverantwortung der Kirche wahrgenommen wird.«[115] Diese Frage bedarf weiterer Untersuchungen.

2.1.3.3 Zur Intradisziplinarität Öffentlicher Theologie

Zudem ist das bisher ungeklärte Verhältnis einer primär ethikfokussierten Öffentlichen Theologie zu den anderen theologischen Fachrichtungen näher zu klären, mit anderen Worten ihre Intradisziplinarität.[116] Zwar wurde in der vorangegangenen Diskussion gezeigt, dass die bisherige, etwa von Jähnichen konstatierte sozialethische Fokussierung der Öffentlichen Theologie zunehmend durch andere Perspektiven geweitet wird, insbesondere durch die Praktische Theologie. Doch ist Zürner Recht zu geben, wenn er feststellt, dass es im »Sinne einer umfassenderen und mehrdimensionalen Präsenz von Religion im öffentlichen Bewusstsein … nahe[liegt], den akademischen Aktionsradius öffentlicher Theologie inhaltlich um alle anderen theologischen Disziplinen zu erweitern.«[117] Dabei geht es nicht darum, den Schwerpunkt einer Öffentlichen Theologie in sozialethischen Fragestellungen, der sich als durchaus sachgemäß und inhaltlich gut begründbar darstellt, zu ersetzen. Vielmehr geht es um eine Erweiterung im Sinne einer Einbeziehung der gesamten Theologie in allen ihren Disziplinen. Wie gestaltet sich etwa eine neutestamentliche Exegese unter der Perspektive einer Öffentlichen Theologie? Welche Implikationen hat die Öffentliche Theologie für die Kirchengeschichte und Dogmatik, etwa im Sinne der bereits erwähnten »Public Dogmatics«?[118] Es lohnt sich, diesen Fragen verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen, um die bisherige normative Schlagseite Öffentlicher Theologie durch deskriptive Perspektiven zu ergänzen. Dabei stellt sich zugleich die Frage nach dem »Wie«. Hier ist es von zentraler Bedeutung, dass eine solche Konzeptionierung Öffentlicher Theologie durch »fundierte wie verständlich und spannend geschriebene Explikationen etwa spezifischer Bekenntniselemente oder kirchlicher Praktiken«[119] geschehen sollte.

Weitere offene Fragen im Blick auf die Öffentliche Theologie ergeben sich etwa hinsichtlich einer Reflexion der Rolle der Medien in der Herstellung von Öffentlichkeit.[120] Auch ist darüber nachzudenken, Zürners Impuls aufzunehmen und in einer Umkehrung des hermeneutischen Prozesses »säkulare Diskurse hinsichtlich ihrer theologischen Bedeutsamkeit«[121] zu erschließen. Dabei ist auch an politische Versöhnungsprozesse, zum Beispiel in Südafrika oder in Ru-

---

115 Höhne, Öffentliche Theologie, 122.

116 Mit diesem Begriff kennzeichnet Margret Luszki Bewegungen, die sich innerhalb einer Disziplin vollziehen. Margaret B. Luszki, Interdisciplinary Team Research. Methods and Problems, New York 1958.

117 Zürner, Hermeneutische Perspektiven, 115.

118 Harasta, Glocal Proclamation.

119 Zürner, Hermeneutische Perspektiven, 116.

120 Hierauf weist u. a. Höhne hin. Höhne, Öffentliche Theologie, 123.

121 Zürner, Hermeneutische Perspektiven, 117.

anda, zu denken, die auf ihren theologischen Gehalt untersucht und im Sinne einer Öffentlichen Theologie reziprok fruchtbar gemacht werden können.

Es hat sich gezeigt, dass mit der Öffentlichen Theologie ein außerordentlich produktiver Entwurf der Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit zur Diskussion steht, ein Entwurf, der zunehmend Verbreitung und Unterstützung findet. Dies verdankt die Öffentliche Theologie nicht zuletzt ihrer Betonung der Zweisprachigkeit, d. h. dem Bemühen, religiöse Gehalte in säkular verständlichen Sprachspielen zu plausibilisieren, während zugleich ihr theologisches Profil sichtbar bleibt. Dieses Bemühen, das eine Übersetzungsleistung beinhaltet, jedoch zugleich über eine solche hinausgeht, erweist sich nicht nur im Rahmen dieses spezifischen theologischen Entwurfs, sondern überhaupt im Kontext unserer Fragestellung nach der Rolle theologischer Ethik in der Öffentlichkeit als von fundamentaler Bedeutung. Es erscheint daher sinnvoll, sich der Übersetzungs- bzw. Zweisprachigkeitsthematik mit Hilfe des folgenden Exkurses detaillierter zu widmen.

Exkurs: Übersetzung und Zweisprachigkeit: Religiöse Überzeugungen im öffentlichen Diskurs

Ausgangspunkt der Diskussion zur Übersetzungsthematik ist die bekannte Forderung von Jürgen Habermas in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 nach einer Übersetzung religiöser Gehalte in säkular verständliche Sprache und deren Einbringung in den öffentlichen Diskurs. Dabei plädiert Habermas für eine Übersetzung unter dem Modus einer »Säkularisierung, die nicht vernichtet«,[122] d. h. einer Säkularisierung, in der die religiösen Sinnpotentiale produktiv genutzt statt beseitigt werden.[123] So seien die »semantische[n] Potentiale« der religiösen Tradition »noch nicht ausgeschöpft«.[124] Seither wird die Übersetzungsthematik im deutschsprachigen Raum, insbesondere unter Theologinnen und Theologen, vermehrt diskutiert. So weist beispielsweise Ulrich H. J. Körtner dem »Problem des Übersetzens … von religiösen Gehalten in nicht-religiöse Sprachspiele« eine »Schlüsselstellung«[125] für die ethische Diskussion zu. Mit dem von Körtner angesprochenen Problem verbinden sich die Fragen nach der Notwendigkeit einer solchen Übersetzung einerseits sowie nach ihrer Möglichkeit andererseits.

---

[122] Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt am Main 2001, 29.

[123] Anhand historischer Transformationsprozesse religiöser in säkulare Inhalte zeigt Habermas sowohl die Problematik als auch den bleibenden Sinnüberschuss auf: »Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. … Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.« Habermas, Glauben und Wissen, 24.

[124] Habermas, Glauben und Wissen, 25.

[125] Ulrich H. J. Körtner, Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen, Göttingen 2010, 22.

Die Notwendigkeit einer Übersetzung religiöser Überzeugungen
Die Fragestellung nach der Notwendigkeit von Übersetzungsleistungen ist auch vor dem Hintergrund der Diskussion um die Forderung des politischen Liberalismus nach einer Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum zu sehen. Aus der bereits skizzierten Debatte sollen die hier relevanten Aspekte kurz herausgegriffen werden, um davon ausgehend drei unterschiedliche Modelle zu skizzieren, wie mit religiösen Überzeugungen im öffentlich Diskurs umzugehen ist: die radikal-säkulare Perspektive, die separatistische Perspektive und die partizipative Perspektive.[126]

Zunächst ist nochmals darauf hinzuweisen, dass John Rawls den Verzicht auf religiöse Argumente nur im Blick auf wesentliche Verfassungselemente und fundamentale Gerechtigkeitsfragen fordert. Andere hingegen weiten diese Forderung auf den gesamten öffentlichen Diskurs aus, weil sie religiöse Überzeugungen, in Richard Rortys bekannter Formulierung, als »conversation-stopper«[127] ansehen. »One good way to end a conversation … is to tell a group of well-educated professionals that you hold a political position … because it is required by your understanding of God's will.«[128]

Im Blick auf diese radikal-säkulare Position ist mit Christiane Tietz auf folgende drei Aspekte hinzuweisen:[129] *Erstens*, auch religiöse Personen partizipieren an dem Recht, sich am politischen Meinungsbildungsprozess zu beteiligen.[130] *Zweitens*, die weltanschauliche Neutralität des Staates besagt nicht etwa, dass der Staat keine Werte kennt, sondern dass für diese Werte verschiedene Begründungsmöglichkeiten denkbar sind. Für die Menschenrechte etwa betont Michael Bünker deren Begründungsbedürftigkeit ebenso wie deren Begründungsoffenheit und bringt dadurch zum Ausdruck, dass die Menschenrechte auf unterschiedliche Begründungsrationale angewiesen sind.[131] Hier wird auch die Pointe des Herms'schen Ansatzes deutlich, der für das Verständnis einer weltan-

---

126 Für das Folgende vgl. den erhellenden Aufsatz von Tietz, Übersetzbarkeit. Zur Übersetzungsthematik siehe auch Michael P. DeJonge/Christiane Tietz (Hg.), Translating Religion. What Is Lost and Gained?, New York 2015.

127 So der frühe Rorty, bevor er diese Zuschreibung als »hasty and insufficiently thoughtful« revidierte. Richard Rorty, Religion in the Public Square. A Reconsideration, JRE 31 (2003), 141–149, 141.

128 Stephen L. Carter, The Culture of Disbelief. How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion, New York 1993, 23.

129 Tietz, Übersetzbarkeit, 92.

130 Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985, 18.

131 »Menschenrechte sind begründungsbedürftig und begründungsoffen.« Michael Bünker, Gesetz und Evangelium. Die Evangelische Kirche und die Menschenrechte, in: Anton Pelinka (Hg.), Weltethos und Recht, Berlin 2011, 207–216, 211. Vgl. diesbezüglich auch Huber, der die fundamentalen Werte im weltanschaulich neutralen Staat als »begründungsoffen« beschreibt. Huber, Gerechtigkeit und Recht, 311.

schaulichen Neutralität darauf hinweist, dass jede ethische Urteilsbildung letztlich weltanschaulich fundiert sei.[132] Eine »Neutralität« im strikten Sinne wird daher als Chimäre gelten müssen. Und *drittens* ist mit Habermas zu betonen, dass Religionen zentral am kulturellen Wertebildungsprozess beteiligt sind.[133] Religionen hätten diesbezüglich freilich kein Alleinstellungsmerkmal, doch liege es »im eigenen Interesse des Verfassungsstaates«,[134] dass sich Menschen auch mit ihren religiösen Überzeugungen am politischen Diskurs beteiligen.

Das theologische Spiegelbild einer alle religiöse Überzeugungen aus dem öffentlichen Diskurs ausschließenden Position zeigt sich bei Stanley Hauerwas, der ein direktes Engagement von Christinnen und Christen im Staat als unzulässig zurückweist. Die Rolle der Kirche im Blick auf den Staat sei die einer Kontrastgesellschaft.[135] In separatistischen Ansätzen wie diesem tritt das zu Tage, was Bedford-Strohm zu Recht als »fundamental-kritisches Ethikmodell« ablehnt, da hier zwar das kritische Moment des christlichen Ethos deutlich herausarbeitet wird, aber keinerlei Ressourcen für einen konstruktiven Dialog mit Politik und Gesellschaft angeboten werden.

Neben dem säkularistischen und dem separatistischen Modell findet sich bei Ingolf U. Dalferth ein dritter Ansatz, nach dem Träger religiöser Überzeugungen mit diesen am öffentlichen Diskurs partizipieren sollten. Unter Verweis auf das »Grundrecht der Religionsfreiheit … in allen Bereichen des individuellen und gemeinsamen Lebens«[136] bringt er seine Skepsis sowohl dem säkularistischen als auch dem separatistischen Modell gegenüber zum Ausdruck. Gegen das separatistische Modell wendet er ein, dass »[r]eligiöse Überzeugungen eine umfassende Funktion im Leben eines Menschen [haben] und … sich nicht nur auf das Privatleben beschränken«[137] ließen. Dem säkularistischen Modell hält er entgegen: »Die freie Ausübung von Religion auch im politischen Raum kann deshalb legitim nur durch den Vorbehalt eingeschränkt werden, dass andere nicht daran gehindert werden, ihre Religion oder Lebensorientierung ebenso frei

132 »Für jede ethische Urteilsbildung ist die Orientierung an einer Weltanschauung und an einem Menschenbild unvermeidbar.« Eilert Herms, Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart, Tübingen 2009, 49–71, 50.

133 Jürgen Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau ²2005, 15–37, 32f.

134 Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 32.

135 »The Christian must be uninvolved in the politics of our society and involved in the policy that is the church.« Stanley Hauerwas, The Church and Liberal Democracy, in: ders., A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics, Notre Dame, Ind. 1981, 72–86, 74. Vgl. auch ders., The Ekklesia Project, in: ders., A Better Hope. Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity, Grand Rapids, Mich. 2000, 211–215.

136 Dalferth, Wirklichkeit des Möglichen, 225.

137 Dalferth, Wirklichkeit des Möglichen, 225.

auszuüben, aber nicht dadurch, dass man sie rigoros aus dem politischen oder öffentlichen Raum verbannt.«[138]

Wenn Dalferth nun das Recht und die Freiheit betont, auch im gemeinsamen, d. h. im öffentlichen Leben auf religiöse Überzeugungen zu rekurrieren, so ist dies eher im Modus einer Positionsbestimmung und weniger im Blick auf einen möglichen Dialog zu verstehen. So genügt es nach Dalferth, dass »ein Handeln auf der Basis meiner religiösen (oder nichtreligiösen) Überzeugungen das Recht und die Möglichkeit anderer nicht behindert oder aufhebt, auf der Basis ihrer Überzeugungen zu handeln.«[139] Dies erinnert im Kern an das, was Herms als Pluralismusfähigkeit beschreibt und für ihn ein zentrales materiales Kriterium im Umgang mit anderen Religionen bzw. Weltanschauungen darstellt. Während Herms jedoch, wie noch zu zeigen ist, eine Verständigung auf gemeinsame handlungsleitende Gewissheiten anstrebt, ist eine solches Ziel nach Dalferth unnötig und ein reiner Informationsaustausch ausreichend. Ähnlich stellt sich auch die von Thomas M. Schmidt vertretene Ansicht dar, dass religiöse Überzeugungen »in öffentliche Debatten *ohne Auflagen* eingebracht werden«[140] sollten, weil religiöse Menschen sich ansonsten mit der Forderung nach einer »unzumutbare[n] ... Identitätsspaltung«[141] konfrontiert sähen.

Problematisch an diesem dritten Weg ist nicht die dort vertretene Legitimität der Partizipation religiöser Menschen unter Einbezug ihrer religiösen Überzeugungen am öffentlichen Diskurs. Problematisch ist der Modus dieser Partizipation. Tietz ist Recht zu geben, wenn sie betont, dass der gegenseitige Austausch bezüglich der jeweiligen Handlungs*gründe* fundamentaler Bestandteil einer funktionierenden demokratischen Gesellschaft ist. Ein reiner Informationstransfer ist daher nicht hinreichend, der Austausch muss von dem Bemühen getragen sein, dem anderen die eigene Perspektive plausibel zu machen, d. h. ihn argumentativ zu überzeugen. »Ansonsten [leben wir] inmitten einer Ansammlung ethischer Atome.«[142]

Eine Notwendigkeit, religiöse Überzeugungen in säkular verständliche Sprache zu übersetzen, ist demnach in keinem der drei skizzierten Ansätze zu erkennen. Die säkularistischen wie auch die separatistischen Konzeptionen verweigern religiösen Überzeugungen – aus unterschiedlichen Gründen – ein Mitspracherecht im öffentlichen Diskurs. Der dritte, partizipative Ansatz begnügt sich mit dem Mitteilen der eigenen (religiösen) Überzeugung, ohne jedoch das Bedürfnis zu artikulieren, sich dem anderen auch verständlich zu machen. Dies ist nicht mit einem Gesellschaftsverständnis in Einklang zu bringen, für das ein Bemühen um gegenseitige Verständigung kennzeichnend ist. Wie sehr ein solches Gesellschaftsverständnis auch für die Legitimierung einer politi-

---

138 Dalferth, Wirklichkeit des Möglichen, 225f.
139 Dalferth, Wirklichkeit des Möglichen, 226.
140 Schmidt, Glaubensüberzeugungen, 254.
141 Schmidt, Glaubensüberzeugungen, 254.
142 Tietz, Übersetzbarkeit, 91.

schen Ordnung von Bedeutung ist, hebt Habermas unter anderem mit seinem Begriff der »kommunikativen Freiheit«[143] hervor. Als kommunikative Freiheit beschreibt Habermas »die im verständigungsorientierten Handeln wechselseitig vorausgesetzte Möglichkeit, zu den Äußerungen eines Gegenübers und zu den damit erhobenen, auf intersubjektive Anerkennung angewiesenen Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen.«[144]

Die Partizipation religiöser Überzeugungen am öffentlichen Diskurs auf Grundlage eines verständigungsorientierten Handelns sowie der auf intersubjektive Anerkennung angewiesenen Geltungsansprüche sieht sich jedoch in der Praxis nicht selten mit Schwierigkeiten konfrontiert. Wenn etwa einer der Konversationspartner schlicht auf sein »understanding of God's will« rekurriert, ist die Gefahr in der Tat groß, dass dies *nolens volens* als »conversation-stopper« fungiert. Zwar kann er sich auf sein Recht auf Meinungsfreiheit berufen, doch ist damit der notwendigen kommunikativen Freiheit längst noch nicht Genüge getan, da er seinem Gegenüber die Möglichkeit einer intersubjektiven Anerkennung vorenthält und somit genuines verständigungsorientiertes Handeln nicht stattfinden kann.

Es muss daher ein Weg gefunden werden, mit einem klaren religiösen Profil die religiösen Inhalte auf eine Art und Weise zu plausibilisieren, dass sie in einem säkularen Kontext verständlich werden und somit auf eine genuine Verständigung abzielen können. Religiöse Inhalte müssen so transformiert werden, dass das nicht- oder andersreligiöse Gegenüber die Möglichkeit erhält, sich ein eigenes Urteil über deren Plausibilität und Überzeugungskraft zu bilden. Eine solche Option bieten Übersetzungsprozesse. Damit ist die Notwendigkeit einer Übersetzung religiöser Überzeugungen in säkular verständliche, d. h. rational zugängliche Sprachspiele aufgezeigt. Doch unter welchen Bedingungen sind derartige Übersetzungsprozesse möglich?

Die Möglichkeit einer Übersetzung religiöser Überzeugungen

Eine spezifische Methodik des Übersetzens religiöser Inhalte in säkular verständliche Sprache wurde von Tietz vorgelegt und soll im Folgenden dargestellt und kritisch diskutiert werden. Tietz betont, dass es sich dabei nicht um eine »Übersetzung in ein neutrales Weltbild [handelt]. Sie ist schlicht eine Übersetzung in Rationalitäten und Plausibilitäten.«[145] Dies sei nun nicht dahingehend misszuverstehen, dass Religionen grundsätzlich irrational seien. Stattdessen sei dieser Übersetzungsprozess darauf angelegt, bereits bestehende Rationalitäten innerhalb der Religion herauszuarbeiten und auch für Nicht- oder Andersglaubende verständlich zu machen. Tietz unterscheidet im konkreten Übersetzungsprozess zwei konsekutive Schritte.

143 Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992, 152.
144 Habermas, Faktizität und Geltung, 152.
145 Tietz, Übersetzbarkeit, 94.

In einem *ersten* Schritt gehe es darum, sich innerhalb des religiösen Weltbildes die Sinnhaftigkeit bestimmter religiöser Überzeugungen zu vergegenwärtigen bzw. diese herauszuarbeiten. »Überzeugungen der schlichten Gestalt ›Das ist nun mal ein Gebot Gottes‹, ›Das steht so in unseren Heiligen Schriften‹, ... sind zu transformieren in Überzeugungen der Gestalt ›Der Sinn dieses Gebotes Gottes besteht darin, dass ...‹, ... wobei hieran jeweils Begründungen aus der betreffenden religiösen Weltsicht anzuschließen sind, die deutlich machen, inwiefern eine bestimmte ethische oder politische Forderung für Menschen, die dieser Religion angehören, sinnvoll ist.«[146] Diese Plausibilisierung innerhalb des eigenen religiösen Systems diene einerseits dazu, bereits bestehende Rationalitäten herauszuarbeiten, und andererseits, der Versuchung entgegenzuwirken, altgediente Sprachspiele unhinterfragt weiterzuführen. Auch wenn dieser erste Schritt innerhalb des jeweiligen Religionssystems stattfinde, sei er dennoch auch für Außenstehende relevant, da er diesen ermögliche, die innere Stringenz und Kohärenz dieses Systems nachzuvollziehen.

Den *zweiten* Übersetzungsschritt stellt Tietz in den Kontext der lutherischen Konzeption der zwei Regimente Gottes. Dieser Vorstellung entsprechend herrscht Gott im Blick auf Glaubensdinge durch das Evangelium, Gnade und Vergebung, in weltlichen Dingen jedoch durch Menschen, deren Gesetze und mit Gewalt.[147] Letzteres ist in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung. Luther ist der Auffassung, dass in der öffentlichen und politischen Arena die menschliche Vernunft durchaus ausreichend sei, ein gottgefälliges Leben zu führen: *Non indiget Christianis ad magistratum, Ideo non opus ut Sanctus sit Caesar, non indiget ad regimen suum, ut sit Christianus. Satis est ad Caesarem, ut habeat rationem.*[148]

Für den Übersetzungsprozess bedeutet dies, dass in diesem zweiten Schritt versucht wird, das spezifisch religiöse in ein vernunftgemäßes ethisches Argument umzuwandeln. Aus dem »Der Sinn dieses Gebotes Gottes besteht darin, dass ...«, wie es im ersten Schritt herausgearbeitet wurde, wird nun ein »Der Sinn dieser ethischen Forderung liegt darin, dass ...«. Auf diese Weise wird das nicht- oder andersreligiöse Weltbild des Gegenübers respektiert und eine Verständigung mit ihm ermöglicht. Im Sinne von Habermas' Konzept der kommunikativen Freiheit wird dem Gegenüber durch diesen zweiten Verfahrensschritt

---

146 Tietz, Übersetzbarkeit, 95.

147 Zu Luthers sogenannter Zwei-Reiche-Lehre vgl. u.a. Luise Schorn-Schütte, Glaube und weltliche Obrigkeit bei Luther und im Luthertum, in: Manfred Walther (Hg.), Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes, Baden-Baden 2004, 87–103. Schorn-Schütte setzt sich hier u.a. kritisch mit Troeltsch auseinander, der Luther noch ganz im Mittelalter verankert und ihm einen Dualismus zwischen einem individuell-gesinnungsethischen Liebesethos und einer davon separaten öffentlichen, an Gesetzen orientierten Moral unterstellt.

148 Martin Luther, Predigt am 23. Sonntag nach Trinitatis (15. November 1528), WA 27, 412–419, 418. »Für ein öffentliches Amt braucht es keine Christen, daher muss der Kaiser kein Heiliger sein, für sein Regiment ist es nicht nötig, dass er Christ ist. Für einen Kaiser reicht es aus, dass er Vernunft hat« (Übersetzung CS).

sowohl die Option der Akzeptanz als auch der Kritik bzw. Zurückweisung der vorgelegten Argumentation eingeräumt. Auf diese Weise könne es gelingen, auf dem Boden von religiösen Überzeugungen, die in säkular zugängliche Sprache transformiert wurden, einen sachgemäßen Beitrag – unter vielen anderen – zur öffentlichen Diskussion zu leisten.

Nun könnte man kritisch fragen, ob ein solches Vorgehen nicht zwangsläufig mit einer Aufgabe der eigenen religiösen Überzeugungen einhergehe. Tietz antizipiert dieses Gegenargument und betont, dass es in der Übersetzung nicht darum gehe, die eigene Position zugunsten einer »neutralen« Argumentation aufzugeben. Sondern es werde angestrebt, »die *Angemessenheit* der ethischen und politischen Konsequenzen aus diesem Weltbild auch für andere transparent zu machen.«[149] Dieses Anliegen sei etwa auch bei Karl Barth zu finden, wenn dieser dafür plädiert, christlich geprägte Überzeugungen dem allgemeinen Urteil zu unterstellen, ob sie nicht »politisch besser, zur Erhaltung und zum Aufbau des Gemeinwesens faktisch heilsamer sind.«[150]

Während Tietz sich hier im Kontext von Luthers sogenannter Zwei-Reiche-Lehre bewegt, weist sie gleichzeitig auf folgende Problematik hin: Luthers Naturrechtsdenken und die ihm zugrunde liegende Prämisse, dass Gottes Gebote für den Menschen mit Hilfe seiner Vernunft zugänglich und umsetzbar seien. Aus protestantischer Perspektive hat sich etwa Dalferth intensiv mit dieser Problematik auseinandergesetzt und verweist auf die kulturellen und historischen Einflüsse, die die menschliche Vernunft je spezifisch prägen.[151] Aufgrund der kritischen Einwände gegen eine naturrechtliche Fundierung der Vernunft schlägt Tietz stattdessen eine Orientierung an Habermas' prozeduraler Vernunft vor. »Schon durch eine ›prozedurale Vernunft‹, d.h. durch einen vernunftgeleiteten, argumentativen Austausch zwischen den Gliedern der Gesellschaft, lässt sich ein rationaler Konsens über ethisch sinnvolle Positionen herstellen.«[152] Entscheidend sei »allein die überzeugende Macht des guten Arguments«;[153] die Vernunft wird damit zum kommunikativen Prinzip.

Des Weiteren lenkt Tietz den Blick auf die Reziprozität des Übersetzungsprozesses. Während einerseits religiöse Überzeugungen mit Hilfe der genannten zwei Übersetzungsschritte in säkular verständliche Sprache übersetzt werden könnten, würden andererseits bestimmte säkularisierte ethische Konzepte in einer Gesellschaft von einer Rückübersetzung in ihre ehemals religiös bestimmten Vorstellungen profitieren. Ein Zugewinn an Profil und Begründungstiefe sei die Folge. Tietz bezieht sich in ihrem Beispiel für eine solche Rückübersetzung

149 Tietz, Übersetzbarkeit, 96.
150 Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: ders., Rechtfertigung und Recht/Christengemeinde und Bürgergemeinde/Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, 47–80, 75.
151 Ingolf U. Dalferth, Naturrecht in protestantischer Perspektive, Baden-Baden 2008.
152 Tietz, Übersetzbarkeit, 97.
153 Tietz, Übersetzbarkeit, 97.

zung auf das Konzept der Menschenwürde, der säkularisierten Fassung des jüdisch-christlichen Gedankens der Gottebenbildlichkeit. Auch hier sei es möglich, religiöse Aspekte rational zugänglich zu machen und dadurch den Begriff zu schärfen. Tietz erinnert dabei an dreierlei: An der Gottebenbildlichkeit als Bezogenheit Gottes auf den Menschen ließe sich *erstens* erkennen, dass Würde weder von Menschen zuerkannt noch aberkannt werden könne. Würde sei, *zweitens*, unabhängig von unseren Leistungen und komme, *drittens*, jedem Menschen zu.

Schließlich ist noch ein weiteres wesentliches Merkmal des hier vorgestellten Übersetzungsprozesses zu erwähnen, nämlich seine Grenzen. Übersetzungen religiöser Überzeugungen in säkular verständliche Sprache könnten nicht grenzenlos stattfinden, sondern nur innerhalb bestimmter Gemarkungen. Tietz zeigt zwei Arten von Grenzen auf: *erstens*, starke Bildgehalte und, *zweitens*, leitende religiöse Prämissen. Für die erste Art von Grenze dient ihr nochmals der Begriff der Gottebenbildlichkeit als Beispiel. In seinem starken Bildgehalt, der sowohl auf einer kognitiven wie auch auf einer affektiven Ebene spreche, komme ein »assoziativ-überschießende[r] Inhalt«[154] zum Ausdruck. Bei einem Transfer in andere Semantiken sei daher ein Bedeutungsverlust kaum zu vermeiden. »Das religiöse Bild leistet damit etwas, was in rational-argumentierender Sprache nicht in gleicher Weise zum Ausdruck gebracht werden kann und also letztlich unübersetzbar ist.«[155]

Die zweite Art von Grenze, innerhalb derer Übersetzungsprozesse stattfinden, bildeten grundlegende religiöse Prämissen wie die Existenz Gottes, deren Unübersetzbarkeit in rational anschlussfähige Argumentationen bestehen bleibe. Wenn nun freilich »diese starke Prämisse« der Existenz Gottes wie etwa von Klaus Peter Rippe in seinem Interview für diese Studie als »das Problem« im interdisziplinären Diskurs angesehen wird, dann wird hier der Übersetzungsprozess einseitig von seinen Grenzen her betrachtet. Eine solche Perspektive verstellt den Blick auf das, was innerhalb dieser Grenzen tatsächlich an Übersetzungsprozessen geleistet werden kann. Und das ist, wie Tietz überzeugend aufweist, den aufgewiesenen Grenzen zum Trotz nichts Geringes.

Hinsichtlich Tietz' Konzeption eines zweistufigen Übersetzungsprozesses – die Plausibilisierung eines Sachverhaltes innerhalb eines religiösen Weltbildes und dessen Transfer in säkular verständliche Argumentation – ist Folgendes festzuhalten: Tietz kommt zweifelsohne das Verdienst zu, nicht nur die Notwendigkeit, sondern auch die Möglichkeit einer Übersetzung religiöser Überzeugungen in säkular verständliche Sprache detailliert herausgearbeitet zu haben. Insbesondere die Voranstellung eines ersten, religionsimmanenten Schrittes ist zu begrüßen, fokussieren Übersetzungsprozesse doch in der Regel auf den zweiten Schritt, den Transfer einer semantischen Einheit von der Ausgangs- in die Zielsprache. Mit Hilfe von Tietz' Übersetzungsverständnis lässt sich auch Grote-

[154] Tietz, Übersetzbarkeit, 99.
[155] Tietz, Übersetzbarkeit, 99.

felds Konzeption erweitern, der Übersetzung als die gezielte Suche nach »moralische[n] Topoi«[156] beschreibt, die sich »als Anknüpfungspunkte eignen«,[157] wie etwa die Menschenrechte. Während die Menschenrechte in der Tat eine paradigmatische Rolle für Übersetzungsprozesse (und ihre Reziprozität) einnehmen können, so ist es dennoch zu kurz gegriffen, Übersetzungen unter der Prämisse der Anknüpfungsfähigkeit an eine Auswahl bestimmter Topoi zu verstehen, Topoi, die »weithin Zustimmung genießen«.[158] Denn Übersetzungsprozesse erweisen ihre Funktionalität und Relevanz auch und gerade dort, wo eine Anknüpfungsfähigkeit vielleicht nicht auf den ersten Blick erkennbar ist, sondern mit Hilfe der von Tietz beschriebenen Systematik erst herausgearbeitet werden muss. Dieses Verständnis von Übersetzung geht daher funktional und inhaltlich über die von Grotefeld propagierte Anknüpfung hinaus.

Dieser Verdienste des Tietz'schen Entwurfes zum Trotz lassen sich einige kritische Anfragen stellen, die im Folgenden unter vier Aspekte gefasst werden: *Zunächst* ist grundsätzlich festzustellen, dass – der regen theologischen Diskussion um Habermas' Forderung einer Übersetzung zum Trotz – bisher kaum Bemühungen um eine genauere Klärung des Übersetzungsbegriffs stattfanden,[159] auch nicht bei Tietz.[160] In Anlehnung an Manfred Pirner ist daher auf folgende zwei Aspekte aus dem jüngeren kultur- und translationswissenschaftlichen Diskurs zu verweisen.

Zum einen sind die Grenzen des Übersetzungsprozesses verstärkt in den Blick zu nehmen. »Die aktuellen, kulturtheoretisch und sprachpragmatisch orientierten Auffassungen von Übersetzung plädieren für eine Loslösung von der repräsentationalistischen Vorstellung, es gebe eine semantische Äquivalenz zwischen Ausgangs- und Zielsprache.«[161] Da eine vollkommene Übersetzung kaum gelingen kann, sind auch die Ansprüche bescheidener zu formulieren. Diesen einerseits bescheideneren Ansprüchen sind auf anderer Ebene jedoch zugleich umfassendere Ansprüche an die Seite zu stellen. So hat der Übersetzungsprozess nicht nur Auswirkungen auf das zu Übersetzende, sondern zugleich auf den Zielkontext. Aus theologischer Perspektive bedeutet dies, dass es nicht nur um eine (annähernd) adäquate Translation religiöser Inhalte in die Sprache öffentlicher Vernunft geht, sondern »es wird ebenso darum gehen, das allgemeine Vernunftverständnis zu erweitern.«[162]

---

156 Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, 360.
157 Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, 360.
158 Grotefeld, Distinkt, aber nicht illegitim, 281.
159 Eine der wenigen Ausnahmen ist Walter Lesch, Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik, Freiburg im Breisgau 2013, 25f.
160 Auf dieses Desiderat weist auch Manfred L. Pirner hin. Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 452.
161 Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 452.
162 Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 454. Vgl. dazu auch Johannes Fischer, Zur Frage der »Übersetzbarkeit« religiöser Unterscheidungen in eine säkulare Perspektive,

Zum anderen ist sprachliche Bedeutung nicht allein auf der semantischen Ebene zu verorten. Stattdessen gilt es, kulturelle Gewissheiten und Praxen einer spezifischen Sprachgemeinschaft in den Übersetzungsprozess miteinzubeziehen und performative sowie pragmatische Aspekte zu berücksichtigen. Für die Übersetzenden folgt daraus die Notwendigkeit, »›die Kulturen‹ [zu] kennen, in denen Texte jeweils verfasst werden.«[163] Vergleichsweise gelungene Übersetzungen zeichnen sich damit nicht nur aufgrund semantischer Kriterien aus, sondern zugleich aufgrund pragmatischer Kriterien, etwa indem sie in einer gewissen Funktionsäquivalenz zum Ursprungstext stehen. Vor dem Hintergrund dieser kultur- und translationswissenschaftlichen Überlegungen ergibt sich daher die Notwendigkeit, den Übersetzungsbegriff zu erweitern bzw. zu »verflüssigen«:[164] Übersetzungsprozesse sind damit nicht mehr ausschließlich auf (innerhalb der ihnen eigenen Grenzen bestmögliche) semantische Äquivalenzbestrebungen ausgerichtet, sondern beinhalten zugleich performative und pragmatische Dimensionen sowie den Anspruch, auf den Zielkontext im Sinne einer Erweiterung des Vernunftverständnisses zu wirken.

Neben diesen allgemein Überlegungen zum Übersetzungsbegriff lässt sich, *zweitens*, fragen, inwieweit die Notwendigkeit und die Möglichkeit des von Tietz beschriebenen Übersetzungsprozesses nicht nur die Theologie, sondern darüber hinaus auch andere Disziplinen betreffen. Diese Thematik ist zwar nicht direkt in Tietz' Blick, bezieht sie sich doch explizit auf die »Übersetzbarkeit *religiöser* Überzeugungen«.[165] Und doch ist die Frage nach Übersetzungsprozessen auch jenseits der Theologie in unserem Zusammenhang von Bedeutung, wie nicht zuletzt die Interviewauswertung zeigen wird. Insbesondere deswegen, weil der Übersetzungsprozess eben »nicht nur ein semantisches Problem« (Pfleiderer) darstellt, sondern mit den dahinterstehenden Rationalitäten zu tun hat, betrifft er nicht nur die Theologie. »Das ist nicht nur das Problem der Übersetzung spezifisch theologischer Partikularsprache für Nichttheologen,« so Pfleiderer, »sondern jeder hat das«. Damit ist nun nicht die Notwendigkeit einer Übersetzung für die Theologie in irgendeiner Weise relativiert. Doch ist es kein Alleinstellungsmerkmal der Religion bzw. der Theologie, dass sie ihre Überzeugungen übersetzen muss, um allgemeinverständlich am öffentlichen Diskurs teilnehmen zu können.

FZPhTh 49 (2002), 214–235, und Peter Dabrock, Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie, Stuttgart 2000.

[163] Joachim Renn, Einleitung. Übersetzen, Verstehen, Erklären. Soziales und sozialwissenschaftliches Übersetzen zwischen Erkennen und Anerkennen, in: Joachim Renn/Jürgen Straub/Shingo Shimada (Hg.), Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration, Frankfurt am Main 2002, 13–35, 17.

[164] Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 455.

[165] So der Untertitel von Tietz' Beitrag »Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen« (Hervorhebung CS).

Eine weitere kritische Anfrage richtet sich, *drittens*, an die Stellung der Vernunft in Tietz' Konzeption. Deren Bedeutung in Kommunikationsprozessen ist nach Tietz kaum zu überschätzen, lasse sich doch mit Hilfe einer »›prozedurale[n] Vernunft‹ … ein rationaler Konsens über ethisch sinnvolle Positionen herstellen.«[166] In dieser optimistischen Einschätzung der Überzeugungskraft der Vernunft erscheinen zwei Faktoren vernachlässigt: (1) der Faktor Macht und (2) der Faktor Emotionen.

Ad (1). Wenn für Tietz »allein die überzeugende Macht des guten Arguments«[167] entscheidend ist, so spiegelt das einen Idealzustand kommunikativen Handelns wider.[168] Die Kritik an dem zugrunde liegenden Habermas'schen diskurstheoretischen Konzept von demokratischer Öffentlichkeit braucht hier nicht *en détail* wiederholt zu werden.[169] In der Realität ist es oftmals nicht die Macht des guten Arguments, sondern die Macht der Mächtigen, die Entscheidungen herbeiführt oder zumindest stark beeinflusst. Ein Blick auf Aleida Assmanns Forschungen zur Formation des kulturellen Gedächtnisses mag dies verdeutlichen. Assmann macht dabei auf die prägende Funktion von Machtstrukturen aufmerksam: »The items that have entered the canon have undergone complex operations of contestation, selection and ascription of value in the context of power struggles.«[170] Diese Formationsprozesse lassen sich auf die hier diskutierte Fragestellung insofern übertragen, als dass bereits die gesellschaftliche Anerkennung dessen, was als »gutes Argument« gelten kann, in der Regel Anknüpfungspunkte im kollektiv akzeptierten Kanon guter Argumente benötigt. Dieser Kanon wiederum entsteht nicht ausschließlich in idealen Situationen

---

166 Tietz, Übersetzbarkeit, 97.

167 Tietz, Übersetzbarkeit, 97.

168 Vgl. hierzu auch Herms' Kritik der »Theorie des ›herrschaftsfreien Dialogs‹«: »[Die] Einheit und Gleichheit der ›menschlichen Natur‹ stellt gerade nicht sicher, dass alle Einzelnen in jeder Situation in symmetrischen Beziehungen stehen. Ein solcher Zustand uneingeschränkter Verständigungsmöglichkeiten ist nicht gegeben, sondern kann nur das Ziel einer Entwicklung sein, die ihrerseits in Zuständen eingeschränkter Verständigungsmöglichkeiten beginnt. … In ihrem Horizont müsste ein Begriff (eine Theorie) der Bedingungen entwickelt werden, unter denen aus relativ autoritären (asymmetrischen) Konstellationen mehr herrschaftsfreie (symmetrische) werden können. Alles spricht dafür, dass das keine Theorie der Herrschaftsfreiheit, sondern nur der durch systematische Selbstdisziplinierung qualifizierten Herrschaft wird sein können.« Eilert Herms, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: ders., Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991, 56–94, 84 Anm. 31.

169 Bernhard Grümme fasst diese Kritik wie folgt zusammen: »Während die Diskurstheorie die Demokratie in den formalen diskursiven Kommunikationsformen der Zivilgesellschaft fundiere, würde diese längst durch die entfesselten Mächte des Marktes, des Konsums und der Medien unterlaufen.« Bernhard Grümme, Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts, Stuttgart 2009, 29.

170 Aleida Assmann, The Religious Roots of Cultural Memory, NTT 109 (2008), 270–292, 281f.

kommunikativer Freiheit, in denen allein das bessere Argument den Sieg davonträgt. Die Entstehungssituationen sind vielmehr geprägt von realen Machtkämpfen, in denen die Vernunft selten der entscheidende Faktor ist, sondern zumeist nur einer unter vielen anderen. Auf den Faktor Macht in Übersetzungsprozessen macht aus kulturwissenschaftlicher Perspektive Doris Bachmann-Medick aufmerksam: »Übersetzen von Kulturen heißt nicht zuletzt im Gefolge der kolonialen Verstrickungen der Ethnologie: für andere sprechen und damit Herrschaft ausüben.«[171] Auch wenn Habermas mit seiner Forderung nach einer Übersetzung sicher keine Kolonialisierung der Religion beabsichtigt, ist unter einem »macht-kritischen Blickwinkel … seine eigene Mahnung vor der Benachteiligung der religiösen Bürger in einer säkular verfassten Gesellschaft noch einmal zu unterstreichen.«[172]

Die in Tietz' Unterschätzung des Faktors Macht zum Ausdruck kommende Überschätzung der Vernunft zeigt sich des Weiteren darin, dass die prozedurale Vernunft bei ihr geradezu als Garant für einen kommunikativ hergestellten, rationalen Konsens präsentiert wird. Es ist bemerkenswert, dass Dilemmata, zu deren Kennzeichen es gehört, dass sie nicht »vernünftig« gelöst werden können, bei Tietz keinerlei Erwähnung finden. Damit soll nun keineswegs grundsätzlich die Bedeutung der Vernunft und vernunftgeleiteter, guter Argumente innerhalb kommunikativer Handlungen bestritten werden. Die Vernunft bleibt als »kommunikatives Prinzip der Verständigung in konkreten geschichtlichen Kontexten«[173] unersetzbar. Doch soll hier der Blick geweitet werden auf andere Phänomene – darunter reale Machtstrukturen –, die Kommunikationskontexte neben der Vernunft ebenfalls nachhaltig beeinflussen.

Ad (2). Ein weiterer solcher Faktor sind die Emotionen. Auch ihnen gebührt eine prominentere Rolle, als ihnen von Tietz zugedacht wird. Emotionen kommen bei Tietz vor allem als Teilaspekt der Grenzen des Übersetzungsprozesses in den Blick. Indem Tietz Emotionen in einer »affektiven, vorrationalen Dimension«[174] verankert, die sich aufgrund ihrer »intuitiven Kraft«[175] rationalen Prozessen entziehe,[176] läuft sie Gefahr, einer irreführenden Dichotomie zwischen Vernunft und Emotionen anheimzufallen. Denn: »emotions do not imply irrationality.«[177] Mit Johannes Fischer sind hier die kognitiven Dimensionen von Emotionen so-

171 Doris Bachmann-Medick, Einleitung. Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen, in: dies. (Hg.), Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen, Berlin 1997, 1–18, 10.
172 Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 453.
173 Körtner, Leib und Leben, 28.
174 Tietz, Übersetzbarkeit, 99.
175 Tietz, Übersetzbarkeit, 99.
176 Tietz, Übersetzbarkeit, 99.
177 Hans-Rüdiger Pfister, The Multiplicity of Emotions. A Framework of Emotional Functions in Decision Making, Judgment and Decision Making 3 (2008), 5–17, 5.

wie ihre Rolle in Entscheidungsfindungsprozessen zu betonen.[178] Auf die handlungsleitenden Funktionen von Emotionen weisen auch Untersuchungen unter anderem aus der Wirtschaftspsychologie hin. Hans-Rüdiger Pfister wendet sich explizit gegen ein Verständnis, das Emotionen lediglich als sekundäre Faktoren in Entscheidungsprozessen betrachtet. Stattdessen schreibt er Emotionen eine primäre Rolle darin zu.[179] Indem Tietz nun Emotionen aus dem Kontext der Verständigung ausblendet bzw. sie einseitig als begrenzenden und damit hinderlichen Faktor von Übersetzungsprozessen ausweist, wird sie diesem wichtigen Faktor in diesem Gefüge nicht vollauf gerecht.

Schließlich und *viertens* sei noch auf folgende Unschärfe in Tietz' Ansatz aufmerksam gemacht. Sie unterscheidet in ihrer Übersetzungsmethodik, wie gesehen, zwischen zwei Schritten: einer innerreligiösen Plausibilisierung einerseits und einer darüber hinausgehenden Plausibilisierung im nichtreligiösen Diskurs andererseits. Anschließend verweist sie auf die Notwendigkeit einer bleibenden Zweisprachigkeit. Problematisch an diesem Vorgehen ist Folgendes: Wenn beide Übersetzungsschritte als konsekutiv in dem Sinne aufgefasst werden, dass der erste Schritt dem zweiten vorausgeht, besteht die Gefahr, dass der erste Schritt vom zweiten Schritt sachlich überlagert wird. Entsprechend bleibt der Ort der als erster »*Übersetzungs*schritt«[180] thematisierten Ausgangssprache innerhalb der von Tietz geforderten zweisprachigen Präsenz[181] strukturell unklar.[182] Sinnvoller erscheint es daher, den ersten der zwei Übersetzungsschritte weniger als zum Übersetzungsprozess gehörig denn als eigenen Bestandteil der Zweisprachigkeit, d. h. als bleibende Artikulation der Ausgangssprache aufzufassen. In einer ähnlichen Weise kritisiert Pirner: »[M]ir scheint es klarer und stringenter, die erste Aufgabe mit dem Begriff der ›Re-präsentation‹ zu benennen, weil sie m. E. keine genuine Übersetzung meint, sondern gerade das Hinhören auf die re-

---

[178] Johannes Fischer, Die religiöse Dimension der Moral als Thema der Ethik, ThLZ 137 (2012), 387–406.

[179] Pfister, Multiplicity of Emotions, 5. Vgl. Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, Reinbek 1978, 1037: »... alles in allem die Zahl der Entscheidungen, die vom Gefühl abhängen, unendlich viel größer ist als die jener, die sich mit der blanken Vernunft treffen lassen«. Nun mag eingewendet werden, dass Entscheidungsprozesse nur eine, und zwar eine sehr spezifische Art kommunikativen Handelns seien. Doch tangieren Tietz' Überlegungen zur Übersetzbarkeit eben auch solche Entscheidungsprozesse.

[180] Tietz, Übersetzbarkeit, 95 (Hervorhebung CS).

[181] Tietz, Übersetzbarkeit, 99.

[182] Inhaltlich weisen Tietz' (verhältnismäßig knappe) Bemerkungen zur Zweisprachigkeit auf die bleibende Parallelität von Ausgangssprache und Zielsprache, indem sie sich gegen die alleinige Präsenz des Übersetzungsprodukts im öffentlichen Diskurs wendet. »Würden religiöse Überzeugungen in der Öffentlichkeit nur noch in übersetzter Gestalt präsent sein, dann wäre diese Wechselwirkung unkenntlich gemacht und würden religiöse Gruppen ihre eigentliche, eben religiöse Identität verleugnen.« Tietz, Übersetzbarkeit, 98.

ligiöse Sprache und ihre spezifische Rationalität intendiert.«[183] Auf diese Weise lässt sich mit Hilfe des ersten und des zweiten Übersetzungsschritts aus Tietz' Methodik die Parallelität der Verwendung der Ausgangs- und der Zielsprache in der Zweisprachigkeit fassen: die systemimmanente Plausibilisierung in der Ausgangssprache (Pirners »Re-präsentation«) einerseits und die systemüberschreitende Plausibilisierung in der Zielsprache andererseits. Aus einem konsekutiven Verfahren wird damit eine dauerhafte Gleichzeitigkeit der Ausgangs- und Zielsprache, auf die Tietz an anderer Stelle auch selbst verweist.[184] Die bleibende Parallelität von Ausgangs- und Zielsprache ist das zentrale Kennzeichen von Zweisprachigkeit, wie im Folgenden gezeigt wird.

Zweisprachigkeit: Weiterführende Überlegungen

Voranzustellen ist den weiteren Überlegungen, dass es sich bei der Zweisprachigkeit – wie auch bei der Übersetzung – um Metaphern handelt, die die disziplinenübergreifende Beteiligung am öffentlichen Diskurs beschreiben. Je nach konkretem Kontext, etwa im politischen, rechtlichen oder wirtschaftlichen Umfeld, sind dabei unterschiedliche Übersetzungsleistungen erforderlich. Anstatt von Zweisprachigkeit wäre also präziser von Mehrsprachigkeit zu reden. Da der Begriff der Zweisprachigkeit aber mittlerweile fest im Diskurs etabliert ist und trotz seiner inhaltlichen Unschärfe verständlich genug ist, wird auch hier weiter damit gearbeitet.

Mit der Zweisprachigkeit ist nun ein Topos erreicht, der oft erwähnt, gar gefordert, doch selten definiert wird. Doch gerade in seiner scheinbaren Selbstverständlichkeit lauern Gefahren, die schnell zu einem Missverständnis führen können. So beschreibt Petra Bahr die Rolle der Theologie im Ensemble der Kulturwissenschaften wie folgt: »Die Kompetenz der Theologie ist dabei banal und doch nicht selbstverständlich. Sie pflegt einen bestimmten Raum des kollektiven Gedächtnisses unserer Kultur und kennt sich in den entsprechenden Archiven aus. Theologietreibende haben Lektürefähigkeit für diese kulturellen Textsequenzen ausgebildet und können das, was sie entziffern, gegebenenfalls in andere kulturelle Sprachformen und Symbolsysteme übersetzen, unterstellt, dass sie zumindest ›zweisprachig‹ ausgebildet sind.«[185] Ob die Aufgabe der Theologie mit der Raumpflege eines spezifischen Teils des kollektiven Gedächtnisses und der entsprechenden Archive adäquat beschrieben ist, sei hier dahingestellt. Von Interesse ist an dieser Stelle Bahrs Hinweis auf die Zweisprachigkeit von Theologietreibenden, deren Ausbildung sie von den Universitäten einfordert – eine Forderung, der grundsätzlich zuzustimmen ist. Der verbleibende Vorbehalt richtet sich auf das oben angedeutete Missverständnis von Zweisprachigkeit, dem auch

[183] Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 457 Anm. 45.

[184] Tietz, Übersetzbarkeit, 98f.

[185] Petra Bahr, Protestantische Theologie im Horizont der Kulturwissenschaften, in: Friedrich Jaeger u. a. (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen, Stuttgart 2004, 656–670, 668.

Bahr anheimfällt. Zweisprachigkeit bedeutet für Bahr, dass die Theologietreibende ihre theologische Ausgangssprache in eine andere Zielsprache übersetzt und sich dann in der Zielsprache bewegt. Impliziert ist hier: sich *ausschließlich* in der Zielsprache bewegt. Die Ausgangssprache tritt dabei völlig hinter die Zielsprache zurück, der Fokus liegt auf dem Übersetzungsprodukt. Gefordert wird Zweisprachigkeit, aber gemeint sind Übersetzungen.

Mit Bedford-Strohm ist Zweisprachigkeit dagegen als »ein klares theologisches Profil, das aber bewusst die Plausibilisierung seiner Inhalte im säkularen Diskurs mit einschließt«[186] zu definieren. Anders als bei Bahr tritt in der konkreten Kommunikationssituation die Ausgangssprache nicht hinter der Zielsprache zurück, sondern *beide* Sprachen bleiben klar erkennbar. Nur so ist sicherzustellen, dass aus der Bilingualität im Prozess nicht doch wieder eine Monolingualität, nämlich der Zielsprache, wird. In diesem Sinne verstehe ich auch Pirners Forderung nach Re-präsentation und Übersetzung als zweifache Aufgabe Öffentlicher Theologie und Öffentlicher Religionspädagogik: »Das vergegenwärtigende Verständlichmachen der christlichen Glaubenssprache sowie der ihr innewohnenden Rationalität (*Re-präsentation*) und ihre exemplarisch-konkretisierende *Übersetzung* für Nichtchristen und Andersgläubige lässt sich m. E. als *gemeinsame Doppelaufgabe einer Öffentlichen Theologie wie einer Öffentlichen Religionspädagogik* bezeichnen.«[187] In Pirners Terminologie macht die Re-präsentation auf die bleibende Bedeutung der theologischen Sprache als Ausgangssprache aufmerksam, während die Übersetzung auf die Zielsprache weist.[188] Beide Vorgänge sind nach Pirner als Doppelaufgabe von Bedeutung, ohne dass die Re-präsentation als ein Mittel (zum Zweck) der Übersetzung dieser untergeordnet wird. Erstaunlich ist freilich, dass Pirner den Terminus »Zweisprachigkeit« in seinen Ausführungen gänzlich meidet.[189]

---

[186] Bedford-Strohm, Politik und Religion, 53.

[187] Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 457.

[188] Für die Übersetzung sieht Pirner nun einen »*doppelten Übersetzungsvorgang*« vor: zum einen in eine Sprache, die auch Nicht- bzw. Andersreligiösen verständlich ist, und zum anderen in die erforderliche Fachsprache eines bestimmten Gesellschaftsbereichs wie Recht, Medien oder Wirtschaft. Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 454. Wenn nun allerdings die Gesprächspartnerin aus einem spezifischen Gesellschaftsbereich stammt, stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit einer ersten, allgemeinen Übersetzung. Es ist nicht ganz einsichtig, warum in einem Fachdiskurs nicht unverzüglich die spezifische Zielsprache gewählt wird ebenso wie in einem allgemeinen Diskurs die allgemeine Zielsprache. Der von Pirner vorgeschlagene doppelte Übersetzungsvorgang hätte statt einer Zweisprachigkeit eine Dreisprachigkeit zur Folge – die theologische Ausgangssprache, die allgemein verständliche Zielsprache sowie beispielsweise die wirtschaftswissenschaftliche Zielsprache –, die das Kommunikationsgeschehen unnötig zu überfrachten scheint.

[189] Lediglich in einer Fußnote verweist er auf Bedford-Strohm und dessen Verständnis von der notwendigen Bilingualität Öffentlicher Theologie. Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 457 Anm. 44.

Die dauerhafte und gleichzeitige Präsenz der Ausgangs- wie der Zielsprache deckt sich auch mit dem Verständnis von Zweisprachigkeit, das von Tietz vertreten wird. Wie Bedford-Strohm plädiert sie dafür, dass sich religiöse Gruppen »um die rationale Präsentation ihrer ethischen Positionen bemühen und *gleichzeitig* in der Sprache ihrer religiösen Tradition und mit den altehrwürdigen Bildern reden – und die Verbindung zwischen beidem transparent machen.«[190] Sowohl aus der Perspektive der religiösen Gruppen als auch aus der Perspektive der Gesellschaft sei es nicht ratsam, wenn diese Transparenz nicht mehr gewährleistet ist und nur noch in der Zielsprache kommuniziert werde. Für die religiösen Gruppen käme eine solche Intransparenz der Verleugnung ihrer eigenen Identität gleich. Für die Gesellschaft hingegen wäre es »geradezu gefährlich«,[191] wenn »religiöse Gruppierungen im öffentlichen Diskurs mit ihren handlungsleitenden Grundüberzeugungen«[192] nicht erkennbar sind. Doppelmoral und Intransparenz wären die Konsequenzen, die sowohl die Stabilität als auch den Zusammenhalt einer Gesellschaft gefährden könnten. Daher hätten sowohl die Vertreterinnen und Vertreter religiöser Überzeugungen als auch die Gesellschaft ein Interesse daran, eine genuine, d. h. bleibende Zweisprachigkeit aufrechtzuerhalten.

Ein kurzer vergleichender Blick in die angelsächsische Diskussion dieser Thematik ist hier erhellend. Jeffrey Stout etwa empfiehlt in seinem Versuch einer Zuordnung von »religious reasons«[193] und »political argument«[194] eine »mixed rhetorical strategy«.[195] Diese Strategie beinhalte einerseits »expressing one's own (perhaps idiosyncratic) reasons for a political policy«[196] und andererseits »directing fair-minded, nonmanipulative, sincere immanent criticism against one's opponent's reason«.[197] Dies setze die Bereitschaft zur Interdisziplinarität und Auseinandersetzung mit dem Weltbild des Gegenübers voraus. Das damit verfolgte Kommunikationsziel ist zweifach gefasst: gegenseitiges Verständnis sowie gegenseitige, faire Kritik. »For this is the only way we can pursue the

---

190 Tietz, Übersetzbarkeit, 99 (Hervorhebung CS).
191 Tietz, Übersetzbarkeit, 99.
192 Tietz, Übersetzbarkeit, 99.
193 Jeffrey Stout, Religious Reasons in Political Argument, in: ders., Democracy and Tradition, Princeton 2005, 63–91, 85.
194 Stout, Religious Reasons, 85.
195 Stout, Religious Reasons, 85.
196 Stout, Religious Reasons, 85.
197 Stout, Religious Reasons, 85. Immanente Kritik wird dabei als »Socratic questioning« verstanden. »Socratic questioning is a principal tool of justificatory discourse as well as a way of expressing respect for one's interlocutor as a (potential) lover of justice and sound thinking. But it does not proceed from an already-agreed-on, common basis« (ebd., 73). Insbesondere Letzteres ist hier von Bedeutung, scheint doch Rawls zu implizieren, dass eine gemeinsame Basis Voraussetzung und nicht etwa Ergebnis eines öffentlichen Diskurses ist. Ähnliches findet sich bei Fischer, wenn er darauf besteht, dass bereits existierende allgemein akzeptierte Sachverhalte als Anknüpfungspunkt für theologisches Gedankengut dienen sollten.

objectives of understanding one another's perspectives, learning from one another through open-minded listening, and subjecting each other's premises to fair-minded immanent criticism.«[198] Auch wenn Stout bemerkenswerterweise den Terminus »Übersetzung« in diesem Kontext nicht verwendet, sind die inhaltlichen Parallelen zwischen dem Übersetzungs- bzw. Zweisprachigkeitsgedanken und seiner »mixed rhetorical strategy« nicht zu übersehen.

Die grundsätzliche inhaltliche Parallelität zwischen Tietz und Stout schließt auch unterschiedliche Akzente mit ein. An folgenden zwei Aspekten soll dies deutlich gemacht werden: *Zunächst* am Moment der Reziprozität, das bei Stout noch stärker verankert ist als bei Tietz. Diese Reziprozität hat einen zweifachen Charakter: Einerseits betont Stout die Gegenseitigkeit im Voneinander-Lernen, das auf einer möglichst unvoreingenommenen, fairen Auseinandersetzung mit dem Weltbild des Gegenübers basiert. Andererseits gilt die Reziprozität auch bei Schwierigkeiten im gegenseitigen Verständnisprozess; Schwierigkeiten, denen sich jede Disziplin gegenübersieht. Nicht nur die Theologie stößt hierbei auf Probleme, sondern andere Weltanschauungen ganz genauso. »[T]he same sort of difficulty arises for all of us, not only for religious believers, when we are asked to defend our most deeply engrained commitments«.[199]

Zweitens beinhaltet Stouts Begriff des »immanent criticism« eine offensivere Rolle der Theologie. Ziel ist es nicht nur, wie bei Tietz, sich dem Kommunikationspartner verständlich zu machen sowie auch dessen Weltbild zu verstehen, sondern Ziel ist es letztlich, dessen Weltbild von innen heraus zu kritisieren und damit die Vorzugswürdigkeit der eigenen Weltanschauung überzeugend herauszustellen. Damit geht Stout strategisch und inhaltlich über die von Tietz angestrebten Ziele Übersetzung und Zweisprachigkeit hinaus.

Noch deutlichere Parallelen zeigen sich zwischen dem von Tietz Vorgestellten und der Öffentlichen Theologie. So bezieht sich Tietz explizit auf Bedford-Strohm, der das Anliegen teile, »nicht-religiösen Menschen ... deutlich [zu machen], warum die [in einer religiösen Überzeugung] vertretenen inhaltlichen Punkte Sinn machen.«[200] Die mit Übersetzungsleistungen verbundene Zweisprachigkeit ist, wie oben gezeigt, mit Bedford-Strohm (und im Unterschied zu Hu-

---

198 Stout, Religious Reasons, 90. Wenn Stout in diesem Zusammenhang Rawls' Forderung einer öffentlichen Vernunft als »vague ideal« bezeichnet, so fragt es sich, ob er mit seiner Charakterisierung eines »immanent criticism« nicht ebenfalls ein Ideal skizziert. Stout, Religious Reasons, 75. Wie auch Tietz vernachlässigt Stout hier die Machtfrage und die Auswirkungen, die Machtstrukturen auf Kommunikationsprozesse haben können.

199 Stout, Religious Reasons, 87. Im Blick auf Rortys Kritik fährt Stout fort: »If the reason for excluding the expression of religious commitments is that they create this type of discursive impasse, then the only fair way to proceed is to exclude the expression of many nonreligious commitments as well. But if we go in this direction, Rorty's view will require silence on many of the most important issues on the political agenda« (ebd., 88).

200 Heinrich Bedford-Strohm, Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat, ZEE 49 (2005), 248–265, 255; vgl. Tietz, Übersetzbarkeit, 94.

ber) als ein wesentliches Merkmal Öffentlicher Theologie zu verstehen.[201] Mit der Zweisprachigkeit ist ein weiterer Aspekt verbunden, nämlich die Interdisziplinarität. Während dieser Aspekt bei Tietz jedoch eher latent mitschwingt, aber nicht eigens thematisiert wird, benennt Bedford-Strohm die »besondere Offenheit für den interdisziplinären Dialog«[202] neben der Zweisprachigkeit als ein weiteres Merkmal Öffentlicher Theologie. Mit Hilfe des Verbunds von Zweisprachigkeit und Interdisziplinarität kann es nach Bedford-Strohm gelingen, religiöse Ressourcen in einem pluralistischen Umfeld sinnstiftend einzubringen, indem die Theologin einerseits fest in ihren biblischen und theologischen Grundlagen verwurzelt ist und zugleich in der Lage ist, darüber Rechenschaft zu geben. Andererseits strebt sie danach, mit Hilfe einer »interdisziplinär informierte[n] Übersetzungsleistung«[203] Implikationen in einer Sprache zu explizieren, die auch für Nichttheologen und »für *alle* Menschen guten Willens«[204] verständlich und nachvollziehbar ist.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass insbesondere eine Theologie, die an der Öffentlichkeitsrelevanz ihrer Disziplin festhalten möchte, einen Weg finden muss, sich im öffentlichen, pluralen Diskurs verständlich zu machen, ohne dabei ihr theologisches Profil einzubüßen. Das vorgestellte zweistufige Verfahren von Tietz bietet dazu, seiner aufgezeigten Schwächen zum Trotz, einen guten Ausgangspunkt. Dabei hat die Analyse gezeigt, dass Übersetzung zwar die Voraussetzung von Zweisprachigkeit ist, Zweisprachigkeit hingegen nicht notwendigerweise das Ergebnis von Übersetzung. Es gehört zu den andauernden Herausforderungen einer Öffentlichen Theologie, eine genuine Zweisprachigkeit, in der die theologische Ausgangssprache nicht in der Zielsprache aufgeht, im konkreten Kontext anzustreben und umzusetzen. Dabei sind neben der semantischen Ebene von Sprache auch ihre performativen und pragmatischen Aspekte zu bedenken. Auf der Grundlage der hier vorgestellten Überlegungen wird die Übersetzungs- bzw. Zweisprachigkeitsthematik in den Interviewauswertungen im dritten Teil aufgenommen, wenn es um den Gebrauch theologischer Sprache in den untersuchten Ethikgremien geht, bevor der vierte Teil eine abschließende Diskussion dieser Thematik bietet.

---

[201] Bedford-Strohm, Politik und Religion, 55. Huber bevorzugt anstelle der Zweisprachigkeit die Metapher des Übersetzens.

[202] Bedford-Strohm, Politik und Religion, 53.

[203] Bedford-Strohm, Politik und Religion, 55.

[204] Bedford-Strohm, Theologie der Hoffnung, 41. Vgl. auch ders., Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 340–366.

2.2 Christliche Politik (Eilert Herms)[205]

Ein weiterer Entwurf, das Verhältnis von Theologie bzw. Kirche und Öffentlichkeit zu bestimmen, ist bei Eilert Herms zu finden, ehemaliges Mitglied in verschiedenen Kommissionen der EKD, darunter der Theologischen Kammer sowie des Verfassungsgerichts der EKD. Christliche Sozialethik hat, so Herms, die Aufgabe, die im christlichen Daseinsverständnis implizite Gesellschaftstheorie zu explizieren. Wie die Öffentliche Theologie sieht auch Herms die Aufgabe der Kirche dabei in der aktiven Mitgestaltung der Gesellschaft, doch versteht er Hubers Forderung, die Kirchen dem rechtlichen Status von Vereinen anzugleichen, als eine »Herabstufung des öffentlich-rechtlichen Status der Kirchen« und damit verbunden eine »Herauslösung der Kirchen aus ihren öffentlichen Funktionen – einschließlich ihres Rückzugs aus dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Sozialisationsprozesse«.[206] Entscheidend für Herms ist dabei die Bedeutung des christlichen Bildungsauftrages, insbesondere als institutionalisierte Lebenssinnkommunikation. Ausgangspunkt für Herms' Überlegungen ist seine Handlungstheorie, der wir uns zunächst zuwenden. In einem zweiten Schritt geht es um die Diskussion der aus dieser Handlungstheorie erwachsenden These, dass jedes menschliche Handeln religiös- bzw. weltanschaulich fundiert sei. Diese These führt Herms zu der Forderung einer Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses, die in einem dritten Schritt diskutiert wird. Diese Forderung, so wird sich zeigen, ist für unsere Fragestellung nach einer Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit von besonderer Bedeutung.

2.2.1 Handlungstheorie als Ausgangspunkt

Grundlegend für Herms' Verständnis des Verhältnisses von Theologie bzw. Kirche und Öffentlichkeit ist seine Handlungstheorie.[207] Handeln wird definiert als die »selbstbewusst-freie zielstrebige Wahl von folgeträchtigem Umweltverhalten durch ein Individuum, das in dieser Wahl sich selbst zu dieser Umwelt verhält.«[208] Die Möglichkeitsbedingungen von Handeln schließen nach Herms einerseits eine stabile Differenz zwischen Individuen und Umwelt ein, wie sie durch Naturgesetze vorgegeben werden, und andererseits das Vorfinden von Personen, die die Gestalt ihres Umweltverhältnisses zu wählen haben. Handeln

---

[205] Vgl. zum Begriff Herms' Diskussion der Zwei-Reiche-Lehre als »theologische Theorie der spezifisch christlichen Politik«. Eilert Herms, Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus, in: ders., Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991, 95–124, 102ff.

[206] Eilert Herms, Vom halben zum ganzen Pluralismus. Einige bisher übersehene Aspekte im Verhältnis von Staat und Kirche, EvTh 54 (1994), 134–157, 135. Vgl. auch ders., Die staatskirchenrechtliche Stellung der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts aus theologischer Perspektive, in: ders., Kirche in der Gesellschaft, Tübingen 2011, 221–252.

[207] Ausführlich dargelegt in Herms, Grundzüge.

[208] Herms, Grundzüge, 62.

sei demnach stets »die freie Wahl von folgeträchtigem Verhalten *im Lichte von Gewissheit*.«[209] Diese Gewissheit (als Wahrheitsbewusstsein) ist für Herms formal und inhaltlich bestimmt: formal durch die Zuverlässigkeit der Erfahrung der Resultate des eigenen Handelns und inhaltlich durch zwei zu unterscheidende Arten der Bestimmtheit der jeweiligen Handlungssituation. Handlungsleitend seien zum einen »technisch orientierende« Gewissheiten. Dies sind, so Herms, »Gewissheiten über die in der Natur und Gesellschaft herrschenden Regeln, die den Handelnden die Wahl von Wegen zu feststehenden Zielen ermöglichen«.[210] Handlungsleitend seien zum anderen »ethische orientierende« Gewissheiten.[211] Letzteren komme eine ethische Metafunktion zu: »Die Wahl einzelner Ziele *als* Güter ist nur möglich im Lichte einer Gewissheit des Handelnden über sein ›höchstes Gut‹, das für ihn Gute überhaupt.«[212] Herms führt dies näher unter dem Begriff des »Lebensinteresses« aus, in welchem die vielfachen verhaltenssteuernden Interessen einen einheitlichen Ausdruck finden.[213] Dieses Lebensinteresse fungiere dabei als eine Art interner Kompass und gebe der jeweiligen Lebensform eine bestimmte Kontur. Der Inhalt eines solchen die Selektion von Zielen und Mitteln steuernden Lebensinteresses ist nach Herms weltanschaulich-religiöser Art; ein Beispiel dafür sei der christliche Glaube.

In Bezug auf die ethisch orientierenden Gewissheiten ist für Herms noch eine weitere Einsicht entscheidend: Die faktische Orientierung an einem Lebensinteresse unterliegt nicht etwa der freien Wahl des Handelnden, sondern ist essentieller Bestandteil des Handlungsbegriffs selbst. Das bedeutet: »Menschliches Handeln ist als solches stets und immer getragen von der Religion oder weltanschaulichen Überzeugung des Handelnden.«[214] Zu Recht versteht Wolfgang Vö-

---

209 Herms, Grundzüge, 63.
210 Herms, Vom halben zum ganzen Pluralismus, 137.
211 Herms, Vom halben zum ganzen Pluralismus, 137.
212 Herms, Grundzüge, 65.
213 Herms, Grundzüge, 65.
214 »Man kann also sagen: Weil alles Handeln die Wahl von Mitteln zur Realisierung eines ebenfalls frei gewählten (willentlich anerkannten) höchsten Gutes ist und weil die freie willentliche Anerkennung und Verfolgung irgendeines Gutes als höchstes Gut nur möglich ist auf dem Grunde einer tatsächlichen Ahnung (Überzeugung oder gefühlsmäßigen Gewissheit) vom Wesen des Menschseins, seinem Ursprung und seiner Bestimmung und weil schließlich diese gefühlsmäßige Gewissheit von Ursprung und Ziel unserer welthaften Existenz das Wesen jeder Religion oder weltanschaulichen Überzeugung ist, deshalb gilt auch: Menschliches Handeln ist als solches stets und immer getragen von der Religion oder weltanschaulichen Überzeugungen des Handelnden.« Eilert Herms, Ist Religion noch gefragt?, in: ders., Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, 25–48, 30. Vgl. ebd., 27, 34, 40. Vgl. auch ders., Gewalt und Recht in theologischer Sicht, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 125–145, 126; Der religiöse Sinn der Moral, ebd., 216–251, 238; Die Evangelische Kirche in der Technologiegesellschaft der Neunziger Jahre, ebd., 349–379, 356, 357.

gele diese These als den »Dreh- und Angelpunkt« der Herms'schen Theorie,[215] der freilich nicht ohne Kritik geblieben ist, wie sich im Verlauf der Diskussion zeigen wird. Was ist nun Inhalt der handlungsleitenden »Religion oder weltanschaulichen Überzeugung« der Handelnden? Inhalt sind nach Herms »Wesen, ... Ursprung und die Bestimmungen der menschlichen Existenz«,[216] deren Ahnung Voraussetzung der Interessenpriorisierung des Menschen ist.

Handeln, so Herms weiter, ist stets Interaktion.[217] Dies habe Auswirkungen sowohl auf den Gehalt der handlungsleitenden Gewissheit als auch auf die Regelwahl im Blick auf das zu wählende Verhalten. Dies ist wie folgt auszuführen: Handeln als Interaktion im Lichte von Gewissheit habe zwei Dimensionen: zum einen Gewissheit bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Inhalt des eigenen Lebensinteresses und dem der anderen und zum anderen Gewissheit bezüglich der Bedeutung des Daseins des anderen für die Realisierung des eigenen Lebensinteresses. Hinsichtlich der ersten Dimension könne es sich um ein asymmetrisches oder ein symmetrisches Bezogensein auf den anderen handeln, abhängig davon, ob der andere als ein gleichgestellter oder unter- bzw. überlegener Partner wahrgenommen werde. Im Blick auf die zweite Dimension hält Herms fest: »Alle Situationsteilnehmer benötigen eine derartige Gewissheit über die handlungsleitenden Gewissheiten der anderen. Zustande kommt sie stets durch Verständigungsprozesse.«[218]

Die Selektion und das In-Geltung-Stehen der Regeln für die Verhaltenswahl in Interaktionssituationen beschreibt Herms als zirkulären Prozess: Interaktionsregeln würden nicht nur *für*, sondern auch *durch* die Interaktionen selegiert, in Geltung gebracht und bei Bedarf modifiziert, jeweils wiederum im Lichte handlungsleitender Gewissheiten.[219] Indem jedes Handeln Interaktion ist, zeigt sich die Sozialnatur menschlichen Personseins. In ihrer institutionellen Lebensgestaltung finden, so Herms, fünf elementare Grundfunktionen Erfüllung.[220] Diese Grundaufgaben des menschlichen Zusammenlebens sind nach Herms (1) die Reproduktion des menschlichen Zusammenlebens (Sexualität, Familie), (2) die Sicherstellung des menschlichen Lebensunterhalts (Gesundheit, Arbeit und Wirtschaft), (3) die Gewährleistung von Sicherheit und Gewaltminimierung

215 Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 370.
216 Herms, Ist Religion noch gefragt?, 30.
217 Herms, Grundzüge, 68.
218 Herms, Grundzüge, 68.
219 Herms, Grundzüge, 72–73.
220 In früheren Veröffentlichungen ging Herms noch von einem vierfach ausdifferenzierten Gesellschaftsverständnis aus, das sich in die Subsysteme Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion gliedert. Herms, Grundzüge, 75. Zugleich verweist Herms auf den engen Zusammenhang seiner umfassenden Systematischen Theologie mit früheren Überlegungen, die wie seine jüngste Veröffentlichung am Thema »christliches Leben« ausgerichtet seien. Seine Systematische Theologie habe daher den Charakter »einer späten Synthese«. Eilert Herms, Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, Tübingen 2017, XXIV.

durch Gewaltmonopolisierung (Herrschaft und Recht), (4) die Erweiterung und Kommunikation mittelwahlorientierender Gewissheit (technisch orientierte Forschung) und (5) die Kommunikation zielwahlorientierender Gewissheit (Glaube, Spiel, Medien, Bildung, Wissenschaft).[221] Unter diesen fünf Aufgaben ist es die Reproduktionsaufgabe, der grundlegende Funktion zukommt, da in ihr »als ganzer ... alle Grundaufgaben ... *begründet* und *enthalten*«[222] sind. An Herms' fünfdimensionale Systematik sind einige kritische Anfragen zu stellen, die unten skizziert werden sollen (S. 138–140). Im Folgenden soll es jedoch zunächst um die als Dreh- und Angelpunkt der Herms'schen Theorie identifizierte These der religiös-weltanschaulichen Orientiertheit jedes menschlichen Handelns gehen, bevor die Diskussion von Herms' Forderung nach einer Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses in den Vordergrund rückt.

2.2.2 Die religiös-weltanschauliche Orientiertheit jeder ethischen Urteilsbildung

Nach Herms gilt: »Menschliches Handeln ist als solches stets und immer getragen von der Religion oder weltanschaulichen Überzeugung des Handelnden.«[223] Das Gegründetsein des Handelns in religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugungen ist für Herms Kennzeichen jeglichen Handelns privater wie öffentlicher Natur.[224] Daraus ergeben sich Konsequenzen für das Verständnis vom Handeln in öffentlichen Institutionen, deren Selbst- und Außenwahrnehmung gewöhnlich auf einer weltanschaulichen Neutralität basiert. Ein Beispiel für solche öffentlichen Institutionen stellen die hier untersuchten nationalen Ethikgremien dar.

Eine der Konsequenzen von Herms' These betrifft das Verständnis von »weltanschaulicher Neutralität« an sich. Nach dem vorher Gesagten kann weltanschauliche Neutralität für Herms nicht bedeuten, dass in diesen Institutionen genuin weltanschaulich neutrales Handeln möglich sei, unabhängig von den handlungsleitenden Lebensinteressen der einzelnen Aktanten.[225] Stattdessen beziehe sich weltanschauliche Neutralität auf den Inhalt der institutionellen Regelungen: »Diese sollen inhaltlich so geartet sein, dass sie Personen mit unterschiedlicher Lebensüberzeugung die Teilnahme ermöglichen.«[226] Daraus folgt nach Herms zweierlei: *Zum einen* bedeutet es, dass das handelnde Individuum

[221] Herms, Systematische Theologie, 1718–3094.

[222] Herms, Systematische Theologie, 1737.

[223] Herms, Ist Religion noch gefragt?, 30. Zum Verhältnis zwischen der sich daraus ergebenen Positionalität, die für Herms ein »Konstitutivum für das menschliche Personsein« darstellt, und dem sich aus dieser Positionalität unvermeidlich ergebenden Pluralismus: Eilert Herms, Pluralismus und Positionalität, in: ders., Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008, 317–343, 320, 332.

[224] Herms, Gewalt und Recht, 127. Vgl. ders., Ist Religion noch gefragt?, 32.

[225] Vgl. hierzu ähnlich, aber insbesondere im Blick auf die juristische Perspektive Eilert Herms, Die weltanschaulich/religiöse Neutralität von Staat und Recht aus sozialethischer Sicht, in: ders., Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008, 170–194.

[226] Herms, Gewalt und Recht, 126.

sich seiner Lebensüberzeugung nicht entledigen muss, um am öffentlichen Diskurs teilzunehmen, sondern sich eben auf deren Grundlage einbringen kann. »Die Regeln der Institutionen muten ihren Trägern nicht zu, ihre Lebensüberzeugungen an der Garderobe abzugeben, sondern ermöglichen es ihnen gerade, diese in den Institutionen zum Zuge zu bringen; und zwar unbeschadet ihres Konkurrierens mit jeweils mehr oder weniger vielen mehr oder weniger differenten Überzeugungen im Kreise ihrer jeweiligen Interaktionspartner.«[227] *Zum anderen* ist damit eine inhaltlich-normative Vorgabe impliziert: Nur Aktanten, deren Lebensüberzeugung es ihnen ermöglicht, mit Personen anderer Lebensüberzeugungen zu interagieren, werden an der Arbeit in weltanschaulich neutralen Institutionen teilnehmen und deren Regeln einhalten können. Ist einer Person eine Interaktion beispielsweise mit Andersgläubigen untersagt, ist dieser Person damit eine Teilnahme am Austausch in weltanschaulich neutralen Institutionen verunmöglicht.

Im Blick auf öffentliche Institutionen, wie sie nationale Ethikgremien darstellen, ist dieses Verständnis von weltanschaulicher Neutralität mit den genannten Konsequenzen von weitreichender Bedeutung. Aus der ersten Konsequenz folgt, dass diejenigen Mitglieder, deren handlungsleitendes Lebensinteresse der christliche Glaube ist, dies in ihren Interaktionen kenntlich machen können. Die folgende Auswertung der Interviews mit Mitgliedern der Gremien wird diesbezüglich in der Praxis ein weites Spektrum aufzeigen. Die zweite Konsequenz ist dahingehend bedeutsam, als sie deutlich macht, dass die Regeln, die weltanschaulich neutrale Institutionen wie nationale Ethikräte leiten, nicht mit jeder beliebigen Weltanschauung kompatibel sind.

Herms' Verständnis von weltanschaulicher Neutralität ist noch in einem weiteren Punkt von Interesse, bietet er doch eine alternative Antwort zur eingangs erwähnten Rawls'schen Herausforderung, mit der sich weltanschaulich positionierte Ansätze, wie eben auch die christliche Theologie, seither konfrontiert sehen. Während viele Antworten auf Rawls entweder zu zeigen versuchen, warum Rawls' Forderung einer Selbstbeschränkung weltanschaulich begründeter Inhalte ungerechtfertigt ist, oder aber dieser Forderung nachzukommen versuchen und ihre weltanschauliche Positionierung im öffentlichen Diskurs mehr oder weniger stark zurücknehmen und auf die Privatsphäre beschränken, schlägt Herms mit Hilfe seiner Definition von weltanschaulicher Neutralität auf Grundlage seiner Handlungstheorie einen anderen Weg ein. Dazu setzt er bereits bei Rawls' Grundannahme an – »weltanschauliche Neutralität« im Sinne von weltanschaulich unbeeinflusstem Handeln sei sowohl nötig als auch möglich – und erweist diese als Chimäre, da es kein Handeln ohne Bezug auf eine handlungsorientierende weltanschauliche Letztüberzeugung gebe. Entsprechend gilt nach Herms, dass das Maß an Qualität und Legitimität einer Gesellschaftsordnung direkt proportional zu dem Maße ist, in dem die Aktanten in der Verständigung

[227] Herms, Gewalt und Recht, 126.

bezüglich der jeweiligen Interaktionsziele bewusst und explizit auf ihre je eigenen weltanschaulich orientierten handlungsleitenden Gewissheiten rekurrieren können.

Herms' These einer weltanschaulichen Fundiertheit allen Handelns stößt dabei auch auf Widerspruch, wie die weitere Diskussion zeigen wird. Im Folgenden soll es jedoch zunächst um die Forderung gehen, die Herms aus der genannten These ableitet, nämlich eine »konsequente Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses«.[228]

2.2.3 Die Forderung einer Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses

Die Forderung nach einer Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses liegt im logischen Spannungsbogen der Herms'schen These einer religiös-weltanschaulichen Fundiertheit aller ethischen Urteilsbildung.[229] Denn darin allein sieht Herms die Lösung von dem, was nach seiner Auffassung »*das* Grundproblem der Ethik, und zwar nicht der theologischen, sondern jeder Ethik in unserer Gegenwart«[230] darstellt. Dieses Grundproblem sei dadurch gekennzeichnet, dass einerseits der Rekurs auf eine Weltanschauung bzw. ein Menschenbild für die ethische Urteilsbildung unumgänglich ist,[231] sich die Erfüllung dieser Voraussetzung andererseits aber mit schwerwiegenden Problemen konfrontiert sieht, insbesondere bezüglich der Ausbildung und Handhabung von Weltanschauungen. Herms skizziert diese Probleme unter dreierlei Aspekten.

Zum *einen* erschwere die Systemabhängigkeit, in der wir uns in unserer Gesellschaft zwangsläufig befinden, die Herausbildung einer eigenen Weltanschauung. Wir fänden uns immer schon in Abläufen mit bereits gewählten Zielen vor. Der zivilisatorische Alltag besteht nach Herms zum großen Teil aus dem Versuch, diesen durch Institutionen oder gesellschaftliche Systeme vorgegebenen Zielen bestmöglich zu entsprechen. Die *zweite* Schwierigkeit liege in der

---

228 Detailliert diskutiert in Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 67.

229 Entsprechend ist diese Forderung bereits in früheren Veröffentlichungen von Herms zu finden: »Die religiös-weltanschaulichen Überzeugungen, deren faktische Berücksichtigung auch dem öffentlichen Handeln seinen rationalen und ethischen Charakter verleiht, müssen – entgegen der Behauptung ihrer bloßen Privatheit – auch als Themen der öffentlichen Rechenschaft über die Zielwahl des öffentlichen (beruflichen) Handelns in Politik und Wirtschaft wiedergewonnen werden.« Herms, Sinn der Moral, 248.

230 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 49.

231 In neueren Veröffentlichungen ergänzt Herms die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung durch den Aspekt des Menschenbildes: »These 1: Für jede ethische Urteilsbildung ist die Orientierung an einer Weltanschauung und an einem Menschenbild unvermeidbar.« Dies ergibt sich sachlogisch aus dem Verständnis von Weltanschauung, »die als solche, weil es die Anschauung der Welt des Menschen ist, auch ein Menschenbild einschließt«. Unter Menschenbild versteht Herms Einsichten über Ursprung, Natur und Bestimmung des Menschen. Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 50, 55, 61.

Natur von Weltanschauungen selbst begründet, befassen sie sich doch mit den nicht sichtbaren Phänomenen unserer Realität wie Verantwortung oder Gemeinschaft. Entsprechendes gelte für die auf den Menschen bezogenen, unsichtbaren Sachverhalte wie Ursprung und Ziel seines Daseins. Um eine Weltanschauung herauszubilden, bedürfe es also einer ungetrübten, nicht auf das Sichtbare beschränkten Perspektive auf die Welt als »Möglichkeitsraum aller menschlichen Umweltverhältnisse«.[232] Und *drittens* gebe es in unserer Gesellschaft immer weniger Möglichkeiten, den Umgang mit diesen nicht sichtbaren Gegebenheiten zu erlernen und zu pflegen. »Eine institutionell verfasste, geordnete Lebensinnkommunikation, die kategoriale Gewissheit über die dauernden Grundzüge der Welt des Menschen in einer Generationen übergreifenden Weise tradiert, dieses Erbe durch gelungene Verarbeitung von Gegenwartserfahrung kontinuierlich fortschreibt und kraft der bewussten Pflege ihrer Institutionen einigermaßen zuverlässig erwartbare Effekte erzielt, gibt es nur noch am Rande.«[233] Gelegenheiten für das Nachdenken über diese unsichtbaren Grundstrukturen von Welt und Mensch sowie die Kommunikation darüber bieten sich, so Herms, beispielsweise anlässlich öffentlicher, in Deutschland durch das Christentum geprägter Festtage. Doch dass diese Anlässe für Lebenssinnkommunikation tatsächlich genutzt werden, ist mit Herms zu bezweifeln. Nach einer Umfrage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung zur Bedeutung des Osterfestes ist »den meisten Deutschen der Grund für das Osterfest nicht mehr bewusst«.[234] Einen formalisierten institutionellen Rahmen bietet hingegen noch der Schulunterricht in den Fächern »Religion« und »Ethik« in Deutschland bzw. »Religion und Kultur« in der Schweiz.

Neben die Herausforderungen bei der Entwicklung von Weltanschauungen treten nach Herms Schwierigkeiten ihrer Handhabung, insbesondere bezüglich ihrer öffentlichen Artikulation. Herms benennt auch hier drei Gründe: *Zunächst* sei die gesellschaftliche Situation zu bedenken, die von einer Pluralität miteinander konkurrierender Weltanschauungen gekennzeichnet ist. Daraus ergebe sich ein *Zweites*: Alle, die sich offen und öffentlich einer bestimmten Weltanschauung zuordnen, sähen sich einer immerwährenden »Explikations-, Begründungs- und Dialogzumutung« ausgesetzt.[235] Als *dritte* Problematik benennt Herms den jeder Weltanschauung inhärenten Aspekt, dass weltanschauliche Positionen aufgrund ihrer Orientierung an den die Bestimmung des Menschen und der Welt betreffenden Überzeugungen immer mit »prinzipiellen und langfristig perspektivier-

---

232 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 60.

233 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 60.

234 Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 18.04.2003, http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/umfrage-nur-jeder-zweite-verbindet-ostern-mit-auferstehung-christi-199512.html (31.07.2018). Im Blick auf die Schweiz ist mit ähnlichen Ergebnissen zu rechnen.

235 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 61. Hier mutet der negativ konnotierte Terminus »Dialog*zumutung*« freilich ein wenig seltsam an, möchte man doch lieber positiv von »Dialog*möglichkeiten*« sprechen.

ten Argumentationen« einhergingen, die »unbeliebt«[236] seien und denen daher pragmatische Entscheidungsprozesse vorgezogen würden.

Die skizzierten Schwierigkeiten bei der Ausbildung und Handhabung von zielwahl-orientierenden Weltanschauungen sind nach Herms insbesondere deshalb so schwerwiegend, weil sie nicht allein das Leben Einzelner, sondern das gesellschaftliche Zusammenleben an sich in eine Orientierungskrise führen. Für die Einordnung dieses Zusammenhangs ist die Vergegenwärtigung von Herms' Handlungsbegriff hilfreich. Nach Herms ist verantwortliches Handeln, wie dargestellt, stets Interaktion, d. h. Zusammenhandeln. Dafür sei es notwendig, dass die handlungsleitenden Gewissheiten nicht nur »für einen einzelnen Menschen gelten, sondern von ihm mit seinen Interaktanten in irgendeiner Weise geteilt werden.«[237] Während eine Einigung über technisch orientierende Gewissheiten in der Regel weniger problematisch sei, verhalte es sich bezüglich der Gewissheit über das Ziel unseres Daseins[238] aufgrund der dabei notwendigerweise involvierten persönlichen Selbsterfahrung und wegen des einer Weltanschauung inhärenten Anspruchs auf Allgemeingültigkeit anders. Eine Einigung diesbezüglich sei daher auf eine intensive Kommunikation angewiesen, mit ungewissem Ausgang, was, so Herms, die erwähnte Orientierungskrise zur Folge hat.

2.2.3.1 Möglichkeit und Notwendigkeit einer Verständigung auf handlungsleitende Gewissheiten

Hier tritt eine gewisse Spannung in Herms' Argumentationsgang zu Tage: Einerseits äußert er Skepsis im Blick auf die Möglichkeit einer erfolgreichen Einigung bezüglich der jeweils handlungsleitenden Daseinsgewissheiten, zugleich aber setzt er eine solche Einigung für die Herstellung eines gesellschaftlichen Konsenses und entsprechend für die Lösung gesellschaftlicher Orientierungskrisen voraus. Diese ungelöste Spannung hat Auswirkungen auf die Plausibilität seines weiteren Argumentationsganges, wie sich zeigen wird. Dazu ist es sinnvoll, strukturell zwischen zwei Zielen in Herms' Argumentationsgang zu unterscheiden, die dort miteinander verwoben sind: *Zum einen* wirbt Herms für eine öffentliche, gesellschaftliche Diskussion des Zieles, dem »die Ordnung des Zusammenlebens dienen soll, und [der] Maßnahmen[, durch welche] sie diesem Ziel entsprechend zu gestalten, zu pflegen und weiterzuentwickeln ist.«[239] *Zum anderen* sieht Herms für derartige »gemeinsame Mittelwahlen« und »gemeinsame Zielwahlen«[240] die Notwendigkeit »*gemeinsamer* Gewissheiten«[241] technischer

[236] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 61.
[237] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57.
[238] In neueren Veröffentlichungen verwendet Herms nicht mehr den Terminus »ethisch orientierende Gewissheiten« als Pendant zu dem weiterhin gebrauchten Ausdruck »technisch orientierende Gewissheiten«.
[239] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 62.
[240] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57.
[241] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 56.

sowie ethischer Provenienz.[242] Diese beiden Komponenten – eine öffentliche, der gesellschaftlichen Mittel- und Zielwahl dienende Diskussion einerseits und das Erlangen gemeinsamer Gewissheiten andererseits – werden anschließend miteinander verknüpft: Eine gesellschaftliche ethische Diskussion zeichne sich dadurch aus, dass »ordnungsrelevante Entscheidungen ... unter dem Gesichtspunkt zu beurteilen und zu verantworten [sind], ob sie dem Ziel der sozialen Gesamtordnung *und* dem dieses Ziel fixierenden weltanschaulichen bzw. religiösen Orientierungshorizont entsprechen.«[243] Gesellschaften, die den genannten beiden Forderungen nicht zu genügen vermögen, fielen »der Bevormundung durch ihre Eliten zum Opfer«.[244] Um die Überzeugungskraft dieser Argumentation zu untersuchen, sollen die beiden genannten Aspekte näher beleuchtet werden.

Die erste Forderung nach einer öffentlichen und gesamtgesellschaftlichen Diskussion sozialethischer Zielwahlen und »ordnungsrelevanter Entscheidungen« hat durchaus ihre Berechtigung und wird von Herms am Beispiel der Bildung plausibel expliziert. Der Notwendigkeit einer verstärkten Einbindung der Bürgerinnen und Bürger in die politischen Prozesse und Diskurse, wie Herms sie fordert, kann etwa durch Bürgerrechtsbewegungen entsprochen werden. Dies kann durch eine Stärkung basisdemokratischer Elemente in vielfacher Art und Weise geschehen und die Schweiz bietet hierzu eine Reihe von Beispielstrukturen an.[245] Dabei sollte sich der Einbezug der Bürger nicht nur auf die Beteiligung an Einzelprojekten beschränken, sondern auch grundlegende Diskussionen im Blick haben wie die genannte grundsätzliche Ausrichtung der sozialen Gesamtordnung.

Der zweite Argumentationsstrang, die postulierte Notwendigkeit gemeinsamer handlungsleitender Gewissheiten, ist hingegen weitaus weniger überzeugend. Diesem Gedanken liegt die These einer Orientierung durch handlungsleitende Gewissheiten sowohl für das Individuum wie auch für eine aus Individuen

---

242 »Nun müssen unsere handlungsleitenden Gewissheiten, und zwar nicht nur die unsere Wegewahl leitenden, sondern auch die unsere Zielwahl orientierenden Gewissheiten, *gemeinsame* Gewissheiten sein, also nicht nur für einen einzelnen Menschen gelten, sondern von ihm mit seinen Interaktanten in irgendeiner Weise geteilt werden. Sonst wäre überhaupt kein verantwortliches Handeln möglich, weil dieses ja immer den Charakter des Zusammenhandelns, der Interaktion, hat.« Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 56f.

243 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 63 (Hervorhebung CS).

244 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 63.

245 Ein Beispiel für die gelungene Einbindung der Bürgerinnen und Bürger in den politischen Diskurs und Entscheidungsprozess bietet die aktuelle Suche nach einem Tiefenlager für radioaktive Endprodukte in der Schweiz. Seit Beginn dieses Prozesses 2006 ist jedem an der Materie Interessierten die Möglichkeit gegeben, sich aktiv in die öffentlich geführte Diskussion einzubringen und diese mitzugestalten. Zusätzlich sind Interessierte aus den benachbarten deutschen Grenzregionen explizit zur Beteiligung eingeladen. Auf vorbildliche Art und Weise werden hier buchstäblich weder Kosten noch Mühen gescheut, um die dann zu treffende Entscheidung auf eine möglichst breite Basis zu stellen.

bestehende soziale Interaktionsordnung zugrunde. Doch geht Herms hier einen ganz entscheidenden Schritt weiter, indem er »*gemeinsame* Gewissheiten«[246] zur Voraussetzung von gesellschaftlichem, ja überhaupt von verantwortlichem Handeln macht: »Sonst wäre überhaupt kein verantwortliches Handeln möglich, weil dieses ja immer den Charakter des Zusammenhandelns, der Interaktion, hat.«[247] Herms begründet diesen Schritt wie folgt: »Wenn wir nicht gemeinsame Überzeugungen über das uns innerlich verpflichtende Ziel unseres Lebens hätten, wären keine gemeinsamen Mittelwahlen und auch keine gemeinsamen Zielwahlen möglich.«[248] Drei Aspekte erscheinen hier problematisch: *Erstens* die unmittelbare Bindung von verantwortlichem Handeln an die Präsenz gemeinsamer Gewissheiten, *zweitens* die damit implizit vorausgesetzte *Möglichkeit* ihrer Existenz sowie *drittens* die beanspruchte *Notwendigkeit* ihrer Existenz.

Zur *ersten* Problematik: Herms' Handlungsverständnis beinhaltet, dass Handlungen aufgrund der sozialen Verfasstheit des Menschen stets den Charakter von Interaktionen aufweisen.[249] Auch diese beruhen auf handlungsleitenden Gewissheiten. Nun ist »die Zielsicherheit von Interaktionen« nach Herms abhängig »von dem Umfang, in dem ein Handelnder Gewissheit hinsichtlich der Gewissheiten und Regeln besitzt, die die Reaktionswahl seiner Partner leiten.«[250] Dieser Umfang ist unterschiedlich groß. Während es nun plausibel erscheint, dass eine möglichst genaue *Kenntnis* der jeweils handlungsleitenden Gewissheiten der beteiligten Interaktionspartner für das Gelingen einer Interaktion von grundlegender Bedeutung ist, gilt dies nicht in gleichem Maße von der *Übereinstimmung* der handlungsleitenden Gewissheiten der beteiligten Akteure. Es ist also zu differenzieren zwischen einer *Verständigung über* die jeweils handlungsleitenden Gewissheiten und einer *Verständigung auf* gemeinsame handlungsleitende Gewissheiten. Während Ersteres interaktionsfördernd wirken kann, kann Letzteres interaktionshemmende Konsequenzen haben – nicht zuletzt aufgrund der von Herms selbst benannten inhärenten Aspekte von Weltanschauungen, unter anderem ihr universaler Geltungsanspruch sowie die persönliche Selbsterfahrung. Entsprechend erscheint eine Koppelung von verantwortlichem Handeln an die Existenz gemeinsamer Gewissheiten problematisch, da vor diesem Hintergrund verantwortliches Handeln in einer plural verfassten Gesellschaft wie der unsrigen, deren Akteure *de facto* unterschiedliche handlungsleitende Gewissheiten besitzen, grundsätzlich nicht möglich wäre. Auch hat sich interaktives verantwortliches Handeln gerade trotz unterschiedlicher handlungsleitender Gewissheiten der beteiligten Akteure zu bewähren, wenn auch freilich unter erschwerten, aber *realiter* nicht anders zu erwartenden Bedingungen.

---

246 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 56.
247 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57.
248 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57.
249 »Weil zur Umwelt jeder Person andere Personen zählen, besitzt ihr Handeln den Charakter der *Interaktion*.« Herms, Grundzüge, 68.
250 Herms, Grundzüge, 70.

Damit ist bereits der *zweite* Aspekt thematisiert: Für Herms ist eine Verständigung auf gemeinsame handlungsleitende Gewissheiten auch in Bezug auf große Gesellschaften durchaus im Bereich des Möglichen, zumindest in Form von »ad hoc Konsensen ..., die für die kooperative Meisterung der alle gemeinsam betreffenden Aufgaben ausreichen.«[251] Skeptikern hält er entgegen: »Die Überzeugung, dass es in großen Gesellschaften nicht mehr zu öffentlich relevanten Konsensen über ethisch orientierende Gewissheiten kommen könnte, vergisst und übersieht, dass die religiös-weltanschauliche Kommunikation in zuverlässig gepflegten Institutionen erfolgen könnte, die als solche auch großräumig wirken können, wenn sie geeignet organisiert sind.«[252] Doch fragt sich hier, ob Herms nicht die Funktion und Reichweite von institutionalisierter Lebenssinnkommunikation überschätzt.

Und auch bei Herms selbst finden sich Indizien, dass er der Möglichkeit einer Verständigung auf gemeinsame Gewissheiten in einer pluralen Gesellschaft wie der unsrigen, von ihm als »Situation ... konkurrierender Positionen«[253] bzw. als »*Situation eines grundsätzlich unbeschränkten weltanschaulich-ethischen Pluralismus*«[254] gekennzeichnet, letztlich ebenfalls skeptisch gegenübersteht. So bleiben seine Argumente im Allgemeinen. Er spricht vage davon, dass die gemeinsamen Gewissheiten »in irgendeiner Weise«[255] von den Aktanten geteilt werden müssten. Auch verweist er auf den im Vergleich mit der Vermittlung von technisch orientierenden Überzeugungen »sehr viel größeren kommunikativen Aufwand«[256] der Vermittlung von Daseinsgewissheiten bei einem »instabileren Ergebnis«.[257]

Dabei sei die Instabilität des Ergebnisses vorhersehbar und letztlich unvermeidbar, wie Herms im Blick auf den Ursprung der Gewissheit über die Wahrheit von Religionen bzw. Weltanschauungen deutlich macht. Der bleibende Unterschied zu technisch orientierenden Gewissheiten ist laut Herms eben dieses »Bewusstsein über die Weise des Zustandekommens der Gewissheit über [ihr, d. h. der Religionen bzw. Weltanschauungen] Wahrsein«.[258] Das Zustandekommen sowohl von religiösen als auch von weltanschaulichen Überzeugungen sei kontingent; im Blick auf die Religion beschreibt es Herms als Erfasstsein. Die Gründe für das Für-wahr-Halten einer Position blieben *extra nos*, sie seien daher im Letzten auch nicht argumentativ vermittelbar. »Zu den genuinen Inhalten,

---

[251] Herms, Theologie und Politik, 98.
[252] Eilert Herms, Die Wiedervereinigung als Chance und Herausforderung für den Protestantismus, in: ders., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen 1995, 78–117, 114.
[253] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 61.
[254] Herms, Theologie und Politik, 99.
[255] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57.
[256] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57.
[257] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57.
[258] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 55.

zum eigenen Gehalt einer weltanschaulichen bzw. religiösen Überzeugung muss gehören, dass die Verfassung der menschlichen Lebenswirklichkeit ursprünglich und wesentlich eine Pluralität von weltanschaulich-religiösen Überzeugungen einschließt, deren Streit von keinem Menschen und durch keine menschliche Anstrengung entschieden werden kann und die deshalb auch durch eine nicht-totalitäre Ordnung des Gemeinwesens *politisch* respektiert werden muss.«[259] Ist aber das Zustandekommen der Gewissheit über das Wahrsein einer Weltanschauung oder Religion von außen und argumentativ gar nicht leistbar, dann erscheint die Forderung einer Verständigung *auf* gemeinsame handlungsleitende Gewissheiten ausgesprochen problematisch, weil letztlich nicht erfüllbar.

Als Ergebnis im Blick auf die Plausibilität der von Herms konstatierten Möglichkeit einer Verständigung *auf* gemeinsame handlungsleitende Gewissheiten ist festzuhalten, dass eine solche nicht zuletzt aufgrund des Zustandekommens dieser Gewissheiten zutiefst problematisch ist. Auch angesichts der pluralen Verfasstheit unserer Gesellschaft kann die Möglichkeit einer Einigung *auf* gemeinsame handlungsleitende Gewissheiten bestenfalls skeptisch gesehen werden, eine derartige Einigung kann jedoch keinesfalls zur Voraussetzung[260] von gelingender Interaktion bzw. verantwortlichem Handeln gemacht werden.

Es steht zu erwarten, dass Herms mit einer solchen Argumentationslinie, die von den faktischen Gegebenheiten ausgeht, nicht notwendigerweise zu überzeugen ist – mit gutem Grund. Denn mit der Aussage, dass unter pluralen Gegebenheiten, wie sie in unserer Gesellschaft herrschen, die Existenz gemeinsamer handlungsleitender Gewissheiten schwerlich gegeben ist und schwerlich herbeigeführt werden kann, ist noch nichts über deren *Notwendigkeit* gesagt. Doch auch diese soll nun, *drittens*, bestritten werden. Dazu ist es hilfreich, sich zunächst nochmals kurz zu vergegenwärtigen, warum Herms eine Einigung auf gemeinsame Gewissheiten für erforderlich hält. Wie dargestellt, sind für Herms ohne »gemeinsame Überzeugungen über das uns innerlich verpflichtende Ziel unseres Lebens ... keine gemeinsamen Mittelwahlen und auch keine gemeinsamen Zielwahlen möglich.«[261] Für diese Aussage greift er zurück auf sein Verständnis von Handlung, das für ihn stets den Charakter der Interaktion aufweist. Doch inwieweit liegt die Notwendigkeit eines gemeinsamen Lebensinteresses tatsäch-

---

[259] Herms, Theologie und Politik, 101.

[260] Es könnte eingewendet werden, dass Herms eine Übereinstimmung handlungsleitender Gewissheiten ja nicht zur Voraussetzung einer Interaktion macht, sondern sie als Produkt eines gelungenen Verständigungsprozesses innerhalb einer solchen Interaktion sieht. Das ist einerseits richtig (vgl. insbesondere Herms, Grundzüge, 70). Doch ändert dies nichts an der Grundproblematik, denn Herms macht das Ergebnis eines solches erfolgreichen Prozesses zur allgemeinen Voraussetzung, anstatt es als außergewöhnliches, schon gar nicht erwartbares Ereignis zu werten. An anderer Stelle gesteht Herms dies auch ein, wenn er von einem »instabilen Ergebnis« spricht. Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57.

[261] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57.

lich in diesem Handlungsverständnis begründet? Auch hier ist zwischen einer *Verständigung über* und einer *Verständigung auf* handlungsleitende Gewissheiten zu differenzieren. Es leuchtet ein, dass es für das Gelingen einer Interaktion hilfreich ist, sich über die handlungsleitenden Gewissheiten der Interaktionsteilnehmer zu verständigen. Doch ist es nicht ganz nachvollziehbar, warum es eine Notwendigkeit nicht nur zur Verständigung *über*, sondern zur Verständigung *auf* handlungsleitende Gewissheiten geben soll.

Eine von Herms' eigenem Ansatz ausgehende Möglichkeit, mit dieser Spannung umzugehen, bietet sich in Form von Differenzierungen über das Ausmaß der notwendigen Verständigung *über* und *auf* handlungsleitende Gewissheiten.

Herms selbst unterscheidet vier verschiedene »Grade« der Verständigung *über* die jeweiligen Gewissheiten. Die Verständigung kann von einem gemeinsamen Bewusstsein der geltenden Naturgesetze bis hin zu einer »Gewissheit über Teile oder das Ganze des Lebensinteresses« des anderen reichen.[262] Des Weiteren differenziert Herms zwischen unterschiedlichen Interaktionszielen, nämlich zwischen Mittelwahlen und Zielwahlen[263] und entsprechend zwischen »technischer Kooperation« und »ethischer Kooperation«.[264] Doch – und hier geht das Skizzierte über Herms hinaus – benötigt nicht jedes Interaktionsziel eine Einigung bezüglich des Verständnisses unseres Telos.

Es wäre daher sinnvoll, eine weitere Differenzierung hinzuzufügen, nämlich bezüglich verschiedener Grade der notwendigen Verständigung *auf* gemeinsame Gewissheiten. Auch hier ist ein weites Spektrum denkbar: von basalen technisch orientierenden Überzeugungen wie einer gemeinsamen Anerkennung der naturgesetzlichen Bedingungen bis hin zu geteilten weltanschaulichen Überzeugungen wie etwa einer miteinander geteilten christliche Daseinsgewissheit. Es ist nicht überzeugend, dass eine interaktive Mittelwahl, die auf geteilte technische Überzeugungen rekurriert, notwendigerweise eine geteilte Daseinsgewissheit voraussetzt.[265]

---

262 Herms, Grundzüge, 71.

263 Während ein Ziel um seiner selbst willen erstrebt werde, diene das Mittel dazu, dieses Ziel zu erreichen. Herms bedient sich hierbei der augustinischen Differenzierung zwischen *uti* (im Bezug auf die Mittel) und *frui* (im Bezug auf das Ziel). Ziele dürften daher nicht als »Zwischenziele« angesehen werden, da sie dadurch zu Mitteln degradiert werden. Ziele zeichneten sich dadurch aus, dass sie als Güter der Realisierung des Höchsten Gutes, das uns vorgegebene Telos unseres Daseins, dienen. Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 52, 54.

264 Von diesen beiden Arten der Kooperation ist das einfache »Zusammenleben« zu unterscheiden. Herms, Grundzüge, 79.

265 Genau dies wird aber von Herms verlangt: »Wenn wir nicht gemeinsame Überzeugungen über das uns innerlich verpflichtende Ziel unseres Lebens hätten, wäre keine gemeinsamen Mittelwahlen und auch keine gemeinsamen Zielwahlen möglich.« Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57. In früheren Veröffentlichungen nimmt Herms diese Problematik auf mit Hilfe seiner Unterscheidung zwischen »technischer Kooperation«, die eine »gegenseitige Kenntnis und Anerkennung der Lebensinteressen des Partners

Des Weiteren sollte auch innerhalb der zielwahlorientierenden Gewissheiten eine Abstufung bezüglich der Notwendigkeit einer diesbezüglichen Einigung erfolgen. Herms selbst stellt dazu das erforderliche Rüstzeug zur Verfügung, indem er zwischen Zielen als »*einzelne Güter*, die als solche zur Realisierung des *Höchsten Gutes* beitragen«[266] und dem Höchsten Gut selbst differenziert. Es ist durchaus denkbar, dass sich Interaktanten auf ein *einzelnes Gut* einigen können, ohne eine gemeinsame Überzeugung hinsichtlich des *Höchsten Gutes* zu besitzen. Gerechtigkeit, Frieden oder Solidarität sind Beispiele für einzelne Güter, die von Individuen mit je unterschiedlichen Auffassungen über ihr Höchstes Gut als erstrebenswert angesehen werden können. Mit den Einzelgütern treten auch die von Herms erwähnten »ad hoc Konsense« wieder in den Bereich des Möglichen[267] – doch nicht als kurzzeitige Einigung auf das Höchste Gut, sondern als eine Verständigung auf ein einzelnes Gut wie etwa Solidarität. Es ist nicht einzusehen, warum sich eine Gesellschaft auf einen gemeinsamen, andere Ziele »fixierenden weltanschaulichen bzw. religiösen Orientierungshorizont« einigen muss, um untergeordnete Ziele wie das »Ziel der sozialen Gesamtordnung« zu erreichen.[268] Vor diesem Hintergrund erscheint auch Herms' erwähnte Befürchtung haltlos, dass ohne eine solche Einigung eine Gesellschaft »der Bevormundung durch ihre Eliten zum Opfer« fallen muss.[269]

Neben die Differenzierung verschiedener Grade einer *Verständigung über* handlungsleitende Gewissheiten muss daher, wie gezeigt, eine Differenzierung verschiedener Grade einer *Verständigung auf* handlungsleitende Gewissheiten treten. Auf diese Weise dürfte es dann auch in einer plural verfassten Gesellschaft möglich sein, den von Herms zu Recht geforderten gemeinsamen Mittelwahlen und gemeinsamen Zielwahlen – als Wahl einzelner Güter eines in der Regel divergierenden Höchsten Gutes – Raum zu geben, ohne diese Wahlen *a priori* durch das Postulat von notwendigen »gemeinsame[n] Überzeugunge[n] über das uns innerlich verpflichtende Ziel unseres Lebens« zu blockieren.[270] Denn nicht zuletzt ist die Koexistenz unterschiedlicher Auffassungen über das Höchste Gut ein Wesensmerkmal pluralistischer Gesellschaften.[271]

---

nicht notwendig« mit einschließt, und einer »ethischen Kooperation«, die ein »von allen anerkannte[s] Lebensinteresse« voraussetzt. Die Notwendigkeit einer ethischen Kooperation bezieht Herms insbesondere auf das gesellschaftliche Subsystem Religion, während für die übrigen Subsysteme eine technische Kooperation ausreichend sei. Herms, Grundzüge, 79f.

266 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 52.

267 Herms, Theologie und Politik, 98.

268 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 63.

269 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 63.

270 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 57.

271 Damit ist freilich nichts gesagt bezüglich der Bestrebungen der jeweiligen Weltanschauungen, aufgrund ihres universalen Geltungsanspruches andere von der Adäquanz ihres Verständnisses des Höchsten Gutes zu überzeugen und so eben doch zu einer diesbezüglichen Einigung zu gelangen. Doch kann eine solche Einigung nicht zur allgemei-

Wenn das Dargelegte sachgemäß ist, dann ist für eine gesellschaftliche Übereinkunft bezüglich Mittel- und Zielwahlen eine Verständigung *auf* gemeinsame handlungsleitende Gewissheiten nur in einer abgestuften Form möglich und nötig. Im Folgenden soll es um die Möglichkeit und Notwendigkeit der von Herms geforderten Verständigung *über* gemeinsame Gewissheiten in Form einer Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses gehen.

2.2.3.2 Möglichkeit und Notwendigkeit einer Verständigung über handlungsleitende Gewissheiten

Auch eine Verständigung *über* handlungsleitende Gewissheiten sieht sich nach Herms mit einer Reihe von Problemen konfrontiert, von denen er drei näher diskutiert. Herms nennt *zum einen* die Verlagerung des Diskurses. An die Stelle einer öffentlichen Diskussion unter Beteiligung der Mitglieder einer Gesellschaft trete ein Pseudodiskurs, beispielsweise durch die »Inszenierung eines öffentlichen Ethikdiskurses auf der Ebene von Kommissionen«.[272] Dieser diene lediglich dazu, in der Öffentlichkeit Akzeptanz für eine bereits gefallene Entscheidung herzustellen. Erreicht werde dies, indem die Entscheidungsträger die Kommission personell entsprechend zusammensetzen. Diese Kritik an Ethikräten, der sich auch Gremien wie der DER, die EKAH und NEK stellen müssen, wird im Verlauf dieser Studie nochmals aufgegriffen.

Eine *zweite* Schwierigkeit, mit der sich ein offener, gesellschaftlicher Diskurs wie ihn Herms versteht, d. h. unter Einschluss einer Verständigung *über* handlungsleitende Gewissheiten, konfrontiert sieht, liegt nach Herms in der »Bestreitung der Tatsache, dass ethische Urteile überhaupt auf eine Orientierung an gemeinsamen zielwahlorientierenden Gewissheiten angewiesen sind«.[273] Auch diese These leidet an der bereits benannten und diskutierten Unklarheit: Herms plädiert für die Notwendigkeit von »*gemeinsamen* zielwahlorientierenden Gewissheiten«, doch zielt seine folgende Argumentation primär auf den Aufweis der Notwendigkeit zielwahlorientierender Gewissheiten *überhaupt* für das Zustandekommen ethischer Urteile. Herms kritisiert dabei die Reduktion ethischer Urteilsbildung auf eine Zweckrationalität. Als Beispiel verweist er insbesondere auf die Ökonomie. Unter der Prämisse der Zweckrationalität würden Probleme ausschließlich aus der Perspektive der Mittelwahl betrachtet, die Effektivität und Effizienz versprechen. Probleme unter der Perspektive einer verantwortlichen Wahl von Zielen hingegen würden nicht mehr in den Blick genommen. Anhand dieser verkürzten ethischen Analysestruktur weist Herms drei Probleme auf: *zunächst* die »*Indifferenz gegenüber der inhaltlichen Bestimmung des Daseinszieles*«.[274] Herms verweist auf die objektive Bestimmung des Menschen,

---

nen *Grundlage* gelingender Mittel- und Zielwahlen gemacht werden, sondern allenfalls als »Überraschungserfolg« gewertet werden.

[272] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 63.

[273] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 64.

[274] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 65.

der nicht alle Reflexionsweisen gleichermaßen gerecht würden. Dagegen ließe sich freilich einwenden, dass Herms die Existenz einer objektiven Bestimmung des Menschen postuliert, ausgehend von seinem eigenen, christlich geprägten Wirklichkeitsverständnis. Weltanschauungen, die ohne eine solche objektive Bestimmung auskommen, werden sich daher in dieser Beschreibung nicht wiederfinden können. Für andere Weltanschauungen anschlussfähiger ist sein *weiteres* Argument, das ein inhaltliches Kriterium einführt: die Friedensdienlichkeit. Herms weist zu Recht darauf hin, dass nicht alle Zielwahlorientierungen gleichermaßen friedensdienlich sind, so sind etwa alle Präferenzen, die sich an Dominanzbestrebungen orientieren, wie am Beispiel des Faschismus sichtbar, friedensfeindlich. *Schließlich* kranke ein rein auf Zweckrationalität ausgerichtetes ethisches Vorzüglichkeitsurteil daran, dass es sich mit dem Faktum des Vorhandenseins von Zielwahlorientierungen begnügt, nicht aber nach deren Zustandekommen fragt. Strukturen, die der Herausbildung von handlungsleitenden Gewissheiten dienen, etwa Bildungsinstitutionen, blieben unberücksichtigt. Entsprechend werde auch nicht nach inhaltlichen Kriterien, etwa der Friedensdienlichkeit, gefragt. Der Reflexionsbedarf beschränke sich darauf, so Herms, dass eine Situation der Freiheit als Zielwahlorientierung anzustreben ist, in der die konkurrierenden Kräfte des Marktes sich entfalten können. Herms ist zuzustimmen, wenn er diese Position »inakzeptabel« nennt.[275]

Als eine *dritte* Schwierigkeit, mit der sich eine öffentliche Verständigung über handlungsleitende Gewissheiten konfrontiert sieht, benennt Herms den Rückzug auf rein formal bestimmte Regeln ethischer Orientierung, insbesondere die Erhebung eines abstrakten Gerechtigkeitsbegriffes, verstanden als formale Gleichheit aller, zum Kriterium sozialethischer Zielwahlen. Zwar gleich an Status als Person und an Würde seien Menschen als unverwechselbare Individuen doch zutiefst ungleich. Gerechtigkeit müsse sich laut Herms darin erweisen, Ungleiches ungleich zu behandeln. Stattdessen würden individuierende Faktoren wie physische Konstitution, soziale Herkunft oder auch das spezifische Lebensinteresse in die Privatsphäre relegiert und für öffentliche Entscheidungen als irrelevant erklärt. Eine Gesellschaft, die auf einem derartigen formalen Gerechtigkeitsbegriff beruht, könne daher tiefste Ungleichheiten materialer Art aufweisen und diese durch die formale Gleichheit aller rechtfertigen. Herms sieht dadurch ein offenes, freiheitliches Zusammenleben in Achtung der Würde aller gefährdet.

2.2.3.3 Ethische Mündigkeit und ethisch verantwortete politische Konsense: Zur Notwendigkeit der Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses

Im Blick auf die skizzierten Schwierigkeiten, denen sich eine öffentliche Verständigung über handlungsleitende Gewissheiten ausgesetzt sieht, präsentiert Herms schließlich seinen Lösungsansatz: die »konsequente Entprivatisierung

[275] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 66.

des Weltanschauungsdiskurses [als] das erste und letzte Funktionsziel der Rechtsordnung einer offenen Gesellschaft.«[276] Für Herms basiert eine offene, freiheitliche Gesellschaft auf folgenden zwei Faktoren: der ethischen Mündigkeit ihrer einzelnen Mitglieder einerseits und einer ethisch verantworteten Entwicklung der Ordnung des Gemeinwesens durch politische Konsense andererseits. Ethische Mündigkeit bedeutet für Herms die Fähigkeit eines Individuums, seine Wege-, Mittel- und Zielwahlen an einer für ihn oder sie überzeugenden, handlungsleitenden Gewissheit orientieren zu können. Diese innengeleitete Selbstständigkeit kann den Einzelnen wie auch eine Gesellschaft davor bewahren, äußeren Manipulationen und Verführungen standzuhalten. Gerade auch im Rückblick auf die katastrophalen Folgen der nationalsozialistischen Massenverführung in der deutschen Geschichte betont Herms die Notwendigkeit einer selbstständigen ethischen Urteilsfähigkeit mindestens der Mehrheit der Mitglieder einer Gesellschaft. Denn nur auf diese Weise sei es möglich, dass die politischen Entscheidungen, die zur Entwicklung der Gesamtordnung beitragen, nicht abseits der Gesellschaft vollzogen werden, sondern als Teil eines öffentlichen ethischen Diskurses.

Neben der ethischen Mündigkeit ihrer Mitglieder sei es für die Offenheit und Freiheit sowie Stabilität einer Gesellschaft von Bedeutung, dass die Entwicklung ihrer Ordnung anhand von ethisch verantworteten politischen Konsensen betrieben wird. Diese Konsense, so Herms, dürfen sich nicht nur auf die ökonomischen oder technischen Mittelwahlen beziehen, sondern die leitenden sozialen Zielvorstellungen müssen ebenfalls offengelegt werden.[277] Dies geschehe in einem öffentlichen Gespräch darüber, »welche religiös-weltanschaulichen Überzeugungen öffentliche Anerkennung finden«, wobei es Aufgabe des Staates ist, dieses Gespräch »vor Störungen und Beeinträchtigungen zu schützen.«[278] An den Beispielen der Politik der europäischen Integration sowie der Globalisierung verdeutlicht Herms das Fehlen eines solchen Gespräches. Weder habe eine breite öffentliche Diskussion über die jeweiligen Zielvorstellungen stattgefunden noch seien diese überhaupt je öffentlich benannt worden, was in gleicher Weise auf die diesen Zielvorstellungen zugrunde liegenden handlungsleitenden Gewissheiten zutreffe.

---

[276] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 67.

[277] Für den Zusammenhalt und die Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft zeichnet Herms ein bestimmtes Verständnis von Frömmigkeit verantwortlich: »D[em] realistischen Blick auf die Kultur entspringt das realistische Selbstbewusstsein von Frömmigkeit als Kultur des Herzens, der Leidenschaften und Gefühle, als materiales Fundament des Gewissens. Ohne Frömmigkeit in diesem Sinne gibt es überhaupt kein gewissenhaftes Handeln, keine Kultur, keine Welt- und Gesellschaftsgestaltung.« Eilert Herms, Was begründet den Zusammenhalt und die Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft?, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 118–133, 130.

[278] Herms, Sinn der Moral, 248.

Wenn auch ein gesellschaftlicher Konsens über die den Zielvorstellungen zugrunde liegenden handlungsleitenden Gewissheiten meines Erachtens kaum erreichbar sein wird, ist Herms' Kritik an den herrschenden Gepflogenheiten im politischen und öffentlichen Diskurs dennoch zu unterstützen. Denn diese genügen in keiner Weise den Ansprüchen an Transparenz, wie sie in einer offenen, freiheitlichen Gesellschaft zu erwarten sind. Wie aber ist diese Transparenz zu erreichen? Nach Herms gilt als Voraussetzung dieser Transparenz, dass die Mitglieder einer Gesellschaft überhaupt über lebendige zielwahl-orientierende Gewissheiten verfügen und diese in ethischen Entscheidungsprozessen angemessen handhaben können. Dies jedoch setze wiederum voraus, dass »die behauptete Privatheit des Weltanschauungsdiskurses programmatisch negiert und der Weltanschauungsdiskurs selbst entprivatisiert und d. h. als ein notwendiges Element für den Aufbau einer urteilsfähigen demokratischen – nicht von den gesellschaftlichen Eliten bevormundeten – Öffentlichkeit anerkannt und gepflegt wird.«[279] Für die geforderte Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses sei es notwendig, dass Institutionen, in denen Lebenssinnkommunikation betrieben und gepflegt wird, in ihrer Öffentlichkeitsrelevanz anerkannt werden. Denn diese Institutionen öffentlicher religiöser bzw. weltanschaulicher Kommunikation erbringen, so Herms, mindestens folgende drei Leistungen: »die persönliche Vergewisserung von Einzelnen innerhalb der Glaubensgemeinschaft, die Sicherstellung der äußeren Bedingungen für die Regeneration der Glaubensüberzeugung und die ›ökumenische‹ Verständigung mit Andersglaubenden.«[280] In diesen Institutionen bekämen die Mitglieder einer Gesellschaft die Gelegenheit, ihr ihnen zunächst nur gefühlsmäßig zur Verfügung stehendes Lebensinteresse bewusst zu reflektieren und sich über Ursprung und Ziel ihres Daseins Gewissheit zu verschaffen. Die eigenständige Reflexion über die eigene Daseinsgewissheit ist Voraussetzung für die Entwicklung der notwendigen ethischen Mündigkeit, die zu einer unabhängigen ethischen Beurteilung der Ziele befähigt, denen die Entwicklung der Ordnung des Gemeinwesens dienen soll.

Herms geht dabei von einer zirkulären Bewegung aus: Eine ethisch mündige Öffentlichkeit nötigt die Eliten zu Transparenz hinsichtlich der sie leitenden Gewissheiten, die damit Teil eines öffentlichen ethischen Diskurses werden können. Legen nun die Entscheidungsträger ihre Zielwahlen offen, stärkt dies wiederum die ethische Mündigkeit der Bürger. Katalysator dieser Bewegung ist die Basis, d. h. der einzelne Bürger und die einzelne Bürgerin, unterstützt durch Institutionen der Lebenssinnkommunikation.[281] Dabei ist offenkundig, dass Herms

[279] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 69.

[280] Herms, Ist Religion noch gefragt?, 43. Daneben weist Herms auf »die allgemeingewordene Individualisierung und Autonomisierung der europäischen Kultur« hin, die von den »Institutionen einer öffentlichen religiösen Kommunikation ... aufzunehmen, zu verarbeiten und zu ertragen« seien (ebd., 40).

[281] Kritiker, die Herms eine gewisse Elitenaffinität vorwerfen, ist insofern Recht zu geben, als dass Herms in verschiedenen Beiträgen dezidiert die gesellschaftlichen Eliten im

hier insbesondere an die Kirchen bzw. andere Religionsgemeinschaften denkt, denen er »eine zentrale Rolle im Hinblick auf die Gesellschaft zuschreibt.«[282] Kirche ist für Herms keine Hauerwas'sche Kontrastgesellschaft, die sich aus der Welt zurückzieht, sondern eine in der Öffentlichkeit präsente, gesellschaftsrelevante Institution; hier zeigt sich eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit der Öffentlichen Theologie.[283] Die gesellschaftliche Bedeutung sowie Verantwortung der Kirche speist sich für Herms nicht zuletzt aus der Tatsache, dass sich die Güte einer Gesellschaft an der ethischen Mündigkeit ihrer Mitglieder bemisst.[284] Die Aufgabe der Kirche bestehe daher insbesondere in der Wahrnehmung ihres christlichen Bildungsauftrages, der »das Zentrum der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung der Kirchen«[285] darstellt.

Herms verschweigt nicht, dass eine Entwicklung hin zur Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses mit erheblichen Problemen verbunden ist. Insbesondere weist er auf folgende Problematik hin: In einer pluralistischen Gesellschaft kann es nicht nur *eine* Weltanschauung oder Religion sein, die die handlungsleitenden Gewissheiten orientiert.

Im Blick auf den Weltanschauungspluralismus in der Gesellschaft weist Herms nun darauf hin, dass eine Ordnung des Zusammenlebens geschaffen werden müsse, die eine Koexistenz unterschiedlicher Weltanschauungen ermöglicht. Dafür sei zweierlei notwendig: Zum einen muss die Gesellschaft in ihrem Selbstverständnis sowie in ihrer Rechtsordnung die Pluralität an gleichberechtigten weltanschaulichen Positionen verankern. Zum anderen bedeutet dies aber

---

Blick hat, u. a. in Eilert Herms, »Elite« aus christlicher Sicht, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 169–183; Elitenkonkurrenz und Elitenkooperation. Wo stehen wir heute?, ebd., 184–200. Daraus jedoch wie Vögele eine »einseitige Bevorzugung der Eliten« bei Herms abzuleiten, erscheint ein wenig voreilig. Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 385, vgl. 374. So kann bei Herms beispielsweise eine ganz eindeutige Würdigung der Basis der Gesellschaft, d. h. ihrer einzelnen Mitglieder, aufgewiesen werden, denen Herms die Macht zuspricht, eine »Revolution von unten« in Bezug auf die Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses durchzuführen, die letztlich auch die Eliten erfassen wird und sie bewegt, ihre eigenen handlungsleitenden Gewissheiten offenzulegen.

282 Grotefeld, Distinkt, aber nicht illegitim, 270.

283 Die Begründungmuster hierfür divergieren freilich. Bei Herms ist die Begründung für die Rolle von Kirche als gesellschaftsgestaltende Institution auf seine Handlungstheorie zurückzuführen: »Erst wenn Religion im allgemeinen und der christliche Glaube im Besonderen wieder verstanden und begriffen werden als das qualifizierende Fundament menschlicher Handlungsfähigkeit, kann auch ihre konstitutive Bedeutung für das Leben und die Entwicklung der Gesellschaft insgesamt wieder allgemein verstanden und begriffen werden. Daran, dass das geschieht, hängt die Verständlichkeit, die Glaubwürdigkeit und damit auch die Attraktivität jeder positiven Religion.« Eilert Herms, Vorwort, in: ders., Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991, VI–XXXI, XXVII.

284 Herms, Wiedervereinigung, 114.

285 Eilert Herms, Kirche in der Zeit, in: ders., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen 1995, 231–317, 311.

nicht etwa Beliebigkeit bezüglich der unterschiedlichen Weltanschauungen, sondern diese müssen sowohl formalen Kriterien genügen als auch einer »inhaltliche[n] Prüfung und Bewertung« standhalten.[286] Weltanschaulich-ethische Positionen, so das wichtigste formale Kriterium von Herms, gehen »aufs Ganze«, d. h. »die Perspektive ihrer Überzeugungen legt Wahrnehmung und Steuerung aller Lebensbereiche fest.«[287] Darüber hinaus weist Herms verschiedene inhaltliche Kriterien aus. Zentral ist für ihn die Pluralismusfähigkeit, d. h. das inhärente Bewusstsein um die Unverfügbarkeit des Zustandekommens des eigenen Wirklichkeitsverständnisses und damit die Anerkennung der politischen Gleichberechtigung anderer Positionen.[288] Die in einem gesellschaftlichen Pluralismus vertretenen Positionen »arbeiten nicht aufgrund irgendwelcher äußerer Schranken, sondern aus Gründen des Inhalts ihrer eigenen Gewissheit, also aus Motiven, die aus ihren eigenen Grundüberzeugungen stammen, auf die Erhaltung eines nichttotalitären, prinzipiell pluralistischen Zustandes hin.«[289] Neben der Pluralismusfähigkeit nennt Herms als weiteres Kriterium die Friedensdienlichkeit sowie das, »was menschengerecht ist«.[290]

Sind diese Kriterien nicht erfüllt, so kann nach Herms die Anerkennung als vollberechtigtes Gesellschaftsmitglied verweigert werden, da ansonsten die Stabilität einer Gesellschaft, welche durch einen unrestringierten weltanschaulich-ethischen Pluralismus gekennzeichnet ist, gefährdet ist. Zweifel bezüglich der Pluralismusfähigkeit äußert Herms beispielsweise im Blick auf den Islam sowie im Blick wissenschaftliche Weltanschauungen, die rein auf Empirie beruhen. Zwar müsse auch solchen Weltanschauungen mit Toleranz begegnet werden, da zu hoffen sei, dass sie die fehlende Pluralismusfähigkeit noch ausbilden, doch bleibe ihnen die »volle Mitverantwortung für die Bildung der ethisch urteils-

---

286 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 70.

287 Herms, Theologie und Politik, 100.

288 An anderer Stelle führt Herms dies aus als den »im Inhalt der christlichen Daseinsgewissheit steckende[n] Toleranzimpuls, also die Ermöglichung und das Verlangen nach voller Wechselseitigkeit in der Anerkennung anderer Gewissheitspositionen in der politisch und rechtlich zu ordnenden Sphäre des Zusammenlebens aller Geschöpfe.« Eilert Herms, Die christliche Gewissheit als Grund von Toleranz, in: ders., Kirche in der Gesellschaft, Tübingen 2011, 285–312, 306.

289 Herms, Theologie und Politik, 101.

290 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 58. Als sinnvolle Ergänzung zu Herms' Kriterien sei hier auf ein von Grotefeld eingebrachtes inhaltliches Kriterium verwiesen, nämlich die gegenseitige Achtung: »Auszuschließen aus dem öffentlichen Diskurs sind lediglich solche Beiträge, die inhaltlich mit dem Grundsatz gleicher Rücksicht und Achtung unvereinbar sind.« Grotefeld, Distinkt, aber nicht illegitim, 280. Auch Vögeles Kriterien stellen hier eine hilfreiche Ergänzung dar. Er fordert Übereinstimmung mit den »Legitimationsgrundlagen eines demokratischen Staates, nämlich universalen Menschenrechten, Menschenwürde und demokratischer Partizipation.« Vögele, Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft, 199.

fähigen Öffentlichkeit«[291] vorerst vorenthalten. Das Christentum hingegen ist laut Herms der »exemplarische Fall einer zum ›Pluralismus aus Prinzip‹ fähigen und verpflichteten Position«,[292] weil es beiden notwendigen Kriterien genügt, die nach Herms komplexe Gesellschaften vor der Gefahr durch Totalitarismen schützen: das Bewusstsein der Unverfügbarkeit des Zustandekommens der eigenen Gewissheiten und das Erzielen einer universalen Orientierungsleistung.[293] Das Spannungsfeld, das durch diese beiden Pole hergestellt wird, ist nach Herms in der Zwei-Reiche-Lehre expliziert, die er als »theologische Theorie spezifisch christlicher Politik«[294] verstanden wissen möchte. Vor diesem Hintergrund empfehle sich das Christentum, freilich ohne Ausschließlichkeitsanspruch, für die Legitimation des Rechtsstaates, weil es zum Eintreten für die »spezifisch ›rechtsstaatlichen‹ Institutionen – wie z. B. die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, die Gewaltenteilung, die Toleranz gegenüber Andersdenkenden etc. – verpflichten und auf Dauer befähigen«[295] kann. In der Betonung der bewusst

---

[291] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 71.

[292] Vgl. den gleichnamigen Titel seines Aufsatzes: Eilert Herms, Pluralismus aus Prinzip, in: ders., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen 1995, 407–485, 484. Nach Herms erweist sich die besondere Pluralismusfähigkeit des Christentums nicht zuletzt darin, »dass derjenige Pluralismus sozialer Kohärenzprinzipien, zu dessen Auftreten das Christentum eine spezifische Affinität und zu dessen Ertragen es eine spezifische Fähigkeit besitzt, nicht seine soziale Identität bedroht, sondern umgekehrt: diese soziale Identität des Christentums besitzt selbst *einen Ursprung und eine Konstitution*, die jedem solchen Pluralismus von Regeln der Interaktion so vorangeht, dass sie zu diesem Pluralismus befreit, ihn erträglich und sogar fruchtbar macht.« Eilert Herms, Pluralismus aus christlicher Identität, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 336–342, 340.

[293] »Der Pluralismus aus Prinzip hat sein Fundament in einer weltanschaulich-religiösen Gewissheit, in deren Inhalt zweierlei zugleich durchschaut ist: Die Unverfügbarkeit jeder weltanschaulich-religiösen Gewissheit und ihre Öffentlichkeitsrelevanz. Nur durch einen solchen Pluralismus aus Prinzip sind große Gesellschaften gegen totalitäre Tendenzen geschützt.« Herms, Pluralismus aus Prinzip, 484.

[294] Herms, Theologie und Politik, 123. Anders als im sogenannten Pseudo-Luthertum, gegen das auch Bonhoeffer vehement stritt, sieht Herms in der Zwei-Reiche-Lehre keine Grundlage für die Trennung von Glaube und Politik, sondern für das an der christlichen Weltanschauung orientierte politische Handeln, das eben dadurch den Handelnden in die Pflicht nimmt, sich für die Freiheit anderer Weltanschauungen – sofern diese pluralismusfähig sind – einzusetzen.

[295] Herms, Ist Religion noch gefragt?, 35. Zu den Spezifika christlicher Politik gehört u. a. die Einsicht, dass es eine weltanschaulich neutrale Politik nicht gibt. »Und deshalb auch die Entschlossenheit, jede Politik, die nicht diesen christlichen Fundamenten und Zielperspektiven verpflichtet ist, hartnäckig nach *ihrem* weltanschaulich-ethischen Fundament zu fragen. Wenn hierüber Klarheit herrscht, kann christliche Politik konkret werden, als Zusammenarbeit und – Widerstand.« Herms, Theologie und Politik, 123f. Zum Verhältnis von Kirchen und politischen Parteien siehe Eilert Herms, Kirchen (Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften) und politische Parteien. Zusammenspiel und

und selbstkritisch reflektierten Positionalität christlicher Theologie und deren Bedeutung für eine freiheitlich-pluralistische Gesellschaft lässt sich eine Nähe zu den Anliegen der Öffentlichen Theologie aufweisen, die auch Herms explizit macht. »In einem in Wahrheit pluralistischen Gemeinwesen ist Theologie nicht *vorbei an* oder *trotz*, sondern *wegen* und *kraft* ihrer Positionalität ›öffentliche Theologie‹.«[296]

2.2.4 Kritische Würdigung

Abschließend ist Folgendes festzuhalten: Herms ist klar in seiner Problemanalyse und deutlich in seinen Schlussfolgerungen. Ausgehend von seiner Handlungstheorie und gestützt auf Einsichten der Systemtheorie und der Organisationssoziologie begründet er eine theologische Perspektive auf die Gesamtgesellschaft. Es gelingt ihm, »individualistische und ekklesiologische Engführungen [zu] vermeiden, denn weder wird der Glaube aufs Private reduziert noch werden institutionstheoretische Überlegungen aus der Ekklesiologie ausgespart.«[297]

Dennoch haben sich auch einige problematische Aspekte in Herms' Ansatz gezeigt, etwa ein Verständigungsbegriff, der es erschwert, zwischen einer Verständigung *auf* und einer Verständigung *über* gemeinsame handlungsleitende Gewissheiten klar zu differenzieren. Herms fordert sowohl eine Verständigung *über* als auch eine Verständigung *auf* gemeinsame handlungsleitende Gewissheiten, doch lässt sich aufgrund der aufgewiesenen internen Spannungen in seinem Entwurf die zweite Forderung kaum halten. Auch erfährt das »Wie« der angestrebten Gestaltung der Gesellschaft, insbesondere hinsichtlich der geforderten Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses, nur wenig an notwendiger Konkretion. Denn allein durch eine institutionalisierte Lebenssinnkommunikation anhand verschiedener Bildungsformate wird das angestrebte Ziel nur schwer zu erreichen sein.

Ungeachtet dieser Kritikpunkte bleibt es das große Verdienst von Herms, die Standpunktgestütztheit aller ethischen Urteilsbildung herausgestellt zu haben. Mit seinem Ansatz präsentiert Herms insbesondere in einer sich an Rawls und der Forderung nach einer Selbstbeschränkung religiöser Positionen im öffentlichen Diskurs orientierenden Diskussionslage einen willkommenen Gegenpol. Es liegt in der Linie seiner Argumentation, wenn Herms eine entsprechende Transparenz bezüglich der Ziel- und Mittelwahlen im öffentlichen Diskurs und damit eine Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses fordert. Diese Forderung ist zu begrüßen und zu unterstützen. Die Auswirkungen für die Rolle der Theologie in den hier untersuchten Gremien sowie im öffentlichen Ethikdiskurs allgemein liegen auf der Hand: Nicht nur gibt sie sich – und anderen – explizit Rechenschaft über ihre handlungsleitenden Gewissheiten, sondern fordert diese

---

Arbeitsteilung aus der Sicht der evangelischen Sozialethik, in: ders., Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008, 220–284.

[296] Herms, Systematische Theologie, XXI.

[297] Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 384.

auch von anderen Überzeugungen ein. Im Folgenden soll noch auf einige zentrale Aspekte in Herms' Ansatz vertiefend und auf kritisch-konstruktive Weise eingegangen werden.

2.2.4.1 Die Institutionalisierung der Arbeit an den Grundaufgaben des Zusammenlebens: Zum Gesellschaftsverständnis von Eilert Herms

In früheren Veröffentlichungen hatte Herms ein vierfach ausdifferenziertes Gesellschaftsverständnis vorgelegt, das auf den funktionsspezifischen Interaktionsordnungen Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion fußte.[298] Zu den Kritikern dieses Verständnisses gehört unter anderen Vögele.[299] Während er zunächst würdigt, dass es mit Hilfe von Herms' Ansatz gelingen kann, eine Reduktion des Glaubens auf das Private ebenso zu vermeiden wie eine einseitige Aussparung institutionstheoretischer Überlegungen aus der Ekklesiologie, fragt er zugleich kritisch, ob das von Herms vorgestellte Gesellschaftsmodell aktuell noch »dem Grad der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft entspricht.«[300] Auch Sigrid Brandt äußerte in diesem Zusammenhang berechtigte Kritik an Herms' Bezugnahme auf den veralteten Systembegriff Ludwig von Bertalanffys.[301] Ähnlich grundsätzliche Kritik an Herms' vierdimensionalem Schema findet sich bei Huber. Er kritisiert insbesondere die Verselbstständigung des Wissenschaftssubsystems, das an die Stelle von Parsons »societal community« trete, der die wichtige Aufgabe der sozialen Integration zukomme. Diese werde nun durch die Dominanz von Naturwissenschaft und Technik überlagert. Huber sieht darin in Anlehnung an Habermas eine »Kolonialisierung der Lebenswelt«[302] durch das System und fordert, »den Referenzbereich gesellschaftlicher Integration und damit die Aufgabe der Verständigung über das Allgemeine im Zusammenspiel der freien gesellschaftlichen Assoziationen wieder in ihrem Gewicht zu würdigen.«[303]

In seiner Systematischen Theologie nimmt Herms diese und weitere Kritikpunkte auf und legt ein erheblich ausdifferenzierteres Gesellschaftsverständnis vor. Aus der Sozialnatur des menschlichen Personseins folgt für Herms das Angewiesensein auf eine institutionalisierte Lebensgestaltung, die sich nun an fünf elementaren Grundfunktionen orientiert. Als Grundaufgaben des menschlichen Zusammenlebens sieht Herms, wie bereits erwähnt, (1) die Reproduktion des menschlichen Zusammenlebens (Sexualität, Familie), (2) die Sicherstellung

---

298 Herms, Grundzüge, 75.

299 Für eine ausführliche, kritische Auseinandersetzung siehe auch Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, bes. 139–158.

300 Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 384.

301 Sigrid Brandt, Kirche als System? Zu den Theoriegrundlagen von Eilert Herms' Buch »Erfahrbare Kirche«, EvTh 51 (1991), 296–304.

302 Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981, 489ff.; Huber, Öffentliche Kirche, 167.

303 Huber, Öffentliche Kirche, 167.

des menschlichen Lebensunterhalts (Gesundheit, Arbeit und Wirtschaft), (3) die Gewährleistung von Sicherheit und Gewaltminimierung durch Gewaltmonopolisierung (Herrschaft und Recht), (4) die Erweiterung und Kommunikation mittelwahlorientierender Gewissheit (technisch orientierte Forschung) und (5) die Kommunikation zielwahlorientierender Gewissheit (Glaube, Spiel, Medien, Bildung, Wissenschaft).[304] War es unter den bisherigen vier Subsystemen noch das Religionssystem, dem Herms eine »Schlüsselfunktion«[305] zuwies,[306] ist es nun die Reproduktionsaufgabe, der eine zentrale Stellung zukommt. »In der Reproduktionsaufgabe als ganzer sind alle Grundaufgaben eingeschlossen, … [diese] stehen also auch nicht *neben* der hier umrissenen ersten Grundaufgabe, sondern sind in ihr *begründet* und *enthalten*.«[307] Ihre fundamentale Funktion macht eine nähere Beschäftigung mit dieser Grundaufgabe nötig.

Grundsätzlich fällt bei der Herms'schen Beschreibung der institutionellen Bereiche und den ihnen zugeordneten Beziehungen eine bemerkenswerte Asymmetrie auf, sei es zwischen Führung und Mitarbeiter im wirtschaftlichen Bereich, zwischen Regierenden und Regierten im politischen Bereich oder aber zwischen Eltern und Kindern im Bereich der Familie. Die Kernaufgabe der Familie ist, so Herms, die Sozialisation der Kinder. Ehe wird damit als »Erziehungsgemeinschaft«,[308] Familie als »sozialer Uterus«[309] gefasst. Drei Aspekte scheinen bei Herms dabei etwas aus dem Blick zu geraten. Zum einen wird Familie bei Herms vor allem aus funktionaler Perspektive betrachtet. Emotionale Aspekte wie gegenseitige Liebe, Zuneigung und Vertrauen werden vernachlässigt bzw. als möglicher Sachgrund etwa »für die christliche Zuspitzung des Rechtsinstituts der Ehe auf die Einehe«[310] explizit ausgeschlossen. Zum anderen hat Herms vor allem eine Kleinfamilie vor Augen, in der die Einheit von Familien- und Berufsleben keine Repräsentation erhalte. Das Zusammenleben beschränkt sich nach Herms auf »das Erleben einer *Freizeit*situation«, während die »diese Freizeitsituation bedingende und tragende Berufstätigkeit der Eltern im Kontext des

304 Herms, Systematische Theologie, 1718–3094 (Teil 4.1).

305 »Weil also für dieses System wegen seiner *spezifischen* Reflexionsleistungen auch alle Metafunktionen spezifisch sind, kommt ihm – und dies unbeschadet der Gleichursprünglichkeit und Irreduzibilität *aller* Grundleistungen – für das Verständnis des Gesamtzusammenhangs der Grundleistungen und seine Ausgestaltung eine *Schlüsselfunktion* zu.« Eilert Herms, Die Bedeutung der Kirchen für die Ausbildung sozialer Identität in multikulturellen Gesellschaften. Eine systematisch-theologische Betrachtung, KZG 8 (1995), 61–89, 67.

306 Grotefeld sieht hierin Herms' Versuch, die »gesellschaftliche Relevanz des christlichen Ethos« aufzuweisen, doch scheint ihm dessen »These aufgrund der internen Pluralisierung des Religionssystems in modernen Gesellschaften ausgesprochen unrealistisch zu sein.« Grotefeld, Distinkt, aber nicht illegitim, 269.

307 Herms, Systematische Theologie, 1737.

308 Herms, Systematische Theologie, 1912.

309 Herms, Systematische Theologie, 1894.

310 Herms, Systematische Theologie, 1912.

zeitgenössischen Berufslebens überhaupt ... für das Miterleben der Kinder nicht präsent« werde.[311] Dabei fallen Hausfrau- bzw. Hausmanntätigkeiten als mit der Erwerbsarbeit gleichberechtigte Berufsformen ebenso aus dem Blick wie das Ehrenamt. Zudem scheinen mit fortschreitender Digitalisierung die Bereiche Familie und Beruf, etwa unter dem Stichwort *home office*, mehr ineinanderzugreifen als Herms hier in Anschlag bringt. Und drittens ist mit Huber darauf hinzuweisen, dass Herms' Verständnis der grundlegenden Reproduktionsaufgabe die Reziprozität und spätere »Umkehrung der Fürsorgepflicht«[312] zwischen den erwachsenen Kindern und ihren Eltern, wie sie etwa das vierte Gebot im Blick hat, vernachlässigt.

Diese kurzen Bemerkungen machen deutlich, dass auch das in Herms' Systematischer Theologie vorgelegte Gesellschaftsverständnis nicht frei von Schwierigkeiten ist. Selbst wenn es gegenüber dem Vorgängermodell erhebliche Verfeinerungen erfahren hat, bleibt doch nicht zuletzt die hier weiterhin durchscheinende *top-down*-Verfasstheit innergesellschaftlicher Bezüge für ein an gegenseitiger Anerkennung ausgerichtetes Gesellschaftsverständnis problematisch. Hilfreicher stellt sich auch diesbezüglich der bereits diskutierte Ansatz Hubers mit seiner Differenzierung zwischen den vier Referenzbereichen Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kulturelle Kommunikation dar, der auch in der vorliegenden Untersuchung zur Grundlage genommen wurde.

2.2.4.2 Zur weltanschaulichen Fundiertheit allen Handelns

Im Blick auf Herms' zentrale These, dass alles menschliche Handeln weltanschaulich gegründet sei, lassen sich folgende Kritikpunkte geltend machen: Zunächst kann eingewendet werden, dass es wohl die Wenigsten sind, die sich über ein sie leitendes Lebensinteresse bewusst sind oder sich gar explizit Rechenschaft darüber geben. Herms antizipiert diesen Einwand und differenziert zwischen der faktischen Handlungsorientierung durch ein Lebensinteresse und dessen expliziter Bewusstheit für den Handelnden. Für die reine Funktion der Handlungsorientierung sei es irrelevant, ob sich der Handelnde dieser Orientierung bewusst ist oder ob diese in der Form eines »noch vielfach unklaren Lebensgefühls« oder einer »umrisshaften Ahnung«[313] auftrete. Auch beeinflussten mögliche Schwierigkeiten in der Artikulation des Lebensinteresses nicht deren Handlungsorientierung, so Herms, wobei das Gelingen einer Kommunikation einzelner Aktanten über ihre jeweils bestimmenden, handlungsorientierenden Lebensinteressen freilich von einer gewissen Artikulationsfähigkeit abhängig sei.[314]

---

311 Herms, Systematische Theologie, 1949.

312 Wolfgang Huber, Zur »Systematischen Theologie« von Eilert Herms, ZEE 61 (2017), 288–296, 294.

313 Herms, Gewalt und Recht, 126; ders., Ist Religion noch gefragt?, 31.

314 Aber: »[K]einesfalls darf man aus den Schwierigkeiten der Artikulation von religiösen Überzeugungen und dem Fehlen einer öffentlichen Kommunikation über sie schlie-

Des Weiteren, so kann kritisch angemerkt werden, erweckt Herms' Postulat einer religiös-weltanschaulichen Fundiertheit den Eindruck einer gewissen Kohärenz des jeweiligen Lebensinteresses. Unter den Bedingungen postmoderner Zersplitterung, die uns als Erben von »incoherent fragments of a once coherent scheme of thought and action«[315] ausweist, erscheint diese Annahme jedoch kaum mehr gerechtfertigt. Während die Plausibilität von Herms' These weder von der bewussten Reflexion des jeweiligen Lebensinteresses noch von dessen Artikulation abhängig gemacht werden kann, wiegt der Einwand einer implizit vorausgesetzten Kohärenz schwerer. In der Tat lassen Herms' Ausführungen wenig Platz für Fragmentarizität und Widersprüchlichkeiten. Herms kann zwar die unterschiedlichsten Inhalte des Lebensinteresses[316] annehmen, aber es fragt sich, ob er die bereits von Faust gegenüber Wagner geäußerte Erkenntnis ausreichend bedenkt: »Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust«. Diese Zerrissenheit kommt einerseits darin zum Ausdruck, dass wir – bewusst wie auch unbewusst – längst nicht immer stringent handeln, und zum anderen dadurch, dass wir durchaus in der Lage sind, wider besseres Wissen zu handeln.

In grundsätzlicher Weise setzt sich Johannes Fischer mit Herms' Postulat einer weltanschaulichen Orientierung jeglichen Handelns auseinander. Dabei kritisiert Fischer zunächst und zu Recht eine gewisse Begriffslastigkeit in Herms' Ansatz und wirbt für einen stärkeren Einbezug »des in der Erfahrung Gegebenen ... [und für die] Erörterung von Beispielen«.[317] Dies für die moralphilosophische Diskussion unerlässlich sei. Nach Fischer lasse Herms' Ansatz daher eine qualitativ-inhaltliche Beurteilung handlungsleitender Menschenbilder danach, »ob sie dem Menschen angemessen oder unangemessen sind«,[318] nicht zu. Diese Kritik kann jedoch mit Herms widerlegt werden, denn Herms verfügt – trotz seiner teleologischen Orientierung – durchaus über deontische Wertungsmodi. So ist bei ihm die konsequenten Perspektivität allen Handelns einem ebenso konse-

ßen, dass derartige Überzeugungen überhaupt nicht als Bestimmungsgründe unseres Handelns wirksam sind.« Herms, Ist Religion noch gefragt?, 31.

315 Vgl. Alasdair MacIntyres Analyse der postmodernen Situation als substantiell fragmentarisch. MacIntyre, After Virtue, 55.

316 »Zwar gibt es kein Handeln, dessen Fundament nicht irgendeine religiös-weltanschauliche Überzeugung wäre; aber diese kann sehr verschiedene Inhalte haben (sie kann z. B. auch dezidiert atheistisch sein).« Herms, Ist Religion noch gefragt?, 31.

317 Fischer weist darauf hin, dass »das Erste, was der Erkenntnis gegeben ist, nicht Begriffe sind, sondern dass Begriffe – und insbesondere moralische Begriffe – Artikulationen oder sprachliche Repräsentationen von etwas anderem, in der Erfahrung Gegebenem sind, auf das sie verstehend zurückbezogen werden müssen, wenn man ihren Gehalt bestimmen will. Daher kommt hier der Erörterung von Beispielen eine zentrale Rolle zu.« Johannes Fischer, Ist für jede ethische Urteilsbildung die Orientierung an einer Weltanschauung unvermeidbar? Zum ethischen Ansatz von Eilert Herms, in: ders., Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft, Stuttgart 2010, 208–222, 220.

318 Fischer, Urteilsbildung, 215.

quenten Pluralismusverständnis zugeordnet, das sich qualitativ unter anderem an der »Pluralismusfähigkeit der Inhalte«[319] orientiert.

2.2.4.3 Zur »Inszenierung eines öffentlichen Ethikdiskurses auf der Ebene von Kommissionen«[320]

Problematisch bei der Verständigung über handlungsleitende Gewissheiten sei, so Herms, die Verlagerung des öffentlichen Diskurses, an dessen Stelle ein Pseudodiskurs trete, etwa durch die »Inszenierung eines öffentlichen Ethikdiskurses auf der Ebene von Kommissionen«.[321] Auf diese Weise werde lediglich versucht, Akzeptanz für bereits gefallene Entscheidungen zu generieren. Derartige Vorwürfe wurden etwa auch im Umfeld der Gründung des Nationalen Ethikrates (NER), der Vorgängerinstitution des DER, im Jahr 2001 laut. In der Tat waren die Bestrebungen des damaligen Bundeskanzlers Gerhard Schröder, sich ein forschungsfreundlicheres Gremium als die damalige Enquete-Kommission »Recht und Ethik in der modernen Medizin« zu schaffen, offenkundig.[322] Ohne gesetzliche Grundlage und ohne Information des Bundestages wurde der NER durch einen Kabinettsbeschluss der Bundesregierung eingesetzt und die Mitglieder vom Bundeskanzler berufen.[323] Zu Recht kritisierte der damalige Präsident des Bundesverfassungsgerichtes Hans-Jürgen Papier diesen Erlass als »Entparlamentarisierung« und »Entdemokratisierung«[324] im Blick auf die Lebenswissenschaften. Das Beispiel des NER erweist Herms' Befürchtung einer »Bevormundung [der Gesellschaft] durch ihre Eliten«[325] damit als nicht unbegründet.

Anders stellt sich die Situation jedoch im Blick auf den DER dar. Denn dieser ist nicht nur parlamentarisch legitimiert, sondern zeichnet sich darüber hinaus durch ein Selbstverständnis aus, das ihn gerade nicht als Ersatz für einen gesellschaftsweiten Diskurs verstehen möchte, sondern im Gegenteil seine Aufgaben unter anderem in der »Förderung der Diskussion in der Gesellschaft«[326] sieht. Herms' Befürchtungen bezüglich einer Bevormundung und Entdemo-

---

319 Herms, Vom halben zum ganzen Pluralismus, 156.

320 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 63.

321 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 63.

322 Im Gründungsjahr des NER bestand neben den Ethikgremien auf Länderebene und bei der Bundesärztekammer die in der 15. Legislaturperiode eingesetzte Enquete-Kommission »Recht und Ethik der modernen Medizin« zur bioethischen Beratung des Bundestages (in der 16. Legislaturperiode folgte die Enquete-Kommission »Ethik und Recht der modernen Medizin«, die in der 17. Legislaturperiode nicht mehr eingesetzt wurde) sowie ein Ethik-Beirat beim Bundesministerium für Gesundheit zur Beratung der Regierung. Der Bedarf an einem weiteren Gremium wie dem Nationalen Ethikrat lässt sich daher kaum mit einem Mangel an Beratungsgremien erklären.

323 Für eine detailliertere Darstellung vgl. oben 1.6.4.

324 Hans-Jürgen Papier, Reform an Haupt und Gliedern. Eine Rede gegen die Selbstentmachtung des Parlamentes, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31.01.2003, 8.

325 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 63.

326 DER, Auftrag, http://www.ethikrat.org/ueber-uns/auftrag (31.07.2018).

kratisierung durch die Verlagerung des öffentlichen Diskurses in funktionale Akkreditierungsgremien lassen sich daher im Blick auf den DER – das Gleiche gilt für die EKAH und die NEK – nicht mehr in dem Maße halten wie im Blick auf den NER. Dennoch ist Herms' Hinweis grundsätzlich bedenkenswert, da die Gefahren einer »Auslagerung« des gesellschaftlichen Diskurses aus der Mitte der Gesellschaft in Gremien hinein und einer mit dieser gesellschaftlich-funktionalen Ausdifferenzierung verbundenen schleichenden Entdemokratisierung, wie am Beispiel des NER gesehen, nicht von der Hand zu weisen sind.

2.3 Ethische Theologie (Trutz Rendtorff)

Ein gänzlich anders gelagerter, regelkritischer Ansatz findet sich bei Trutz Rendtorff. Mit seinem Verständnis von »ethischer Theologie« und seinen Thesen zur kulturellen Prägekraft des Christentums hat er zahlreiche Theologen und Theologinnen der Gegenwart beeinflusst. Parallelen zu seinem Denken finden sich auch in den Äußerungen der hier Interviewten, so beispielsweise bei Georg Pfleiderer. Als Mitbegründer und Vorsitzender (1979–1984) der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie sowie als langjähriger Vorsitzender der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung (1980–1997)[327] steht Rendtorff für eine spezifische Art und Weise, Theologie und Öffentlichkeit einander zuzuordnen. Dabei »sucht er die Verbindungslinien und Überschneidungsbereiche zwischen der Tradition des reformatorischen Christentums und der Gesellschaftsstruktur der Bundesrepublik aufzuweisen – freilich nicht um eine theologische Legitimation dieser Gesellschaftsordnung zu erarbeiten, sondern als Zugeständnis an die Herausforderung, die eigene Gegenwart als Ort der Fortschreibung des Christentums zu begreifen.«[328] Um sich seinem Ansatz zu nähern, legt sich zunächst die Beschäftigung mit seinem Verständnis von theologischer Ethik nahe.

2.3.1 Ethik als deskriptive Grundwissenschaft

Die Grundlage seines ethischen Entwurfs ist für Rendtorff der Erfahrungshorizont und die Gesamtlebenswirklichkeit des Individuums. Dieser Ausgangspunkt erschließt sich nach Rendtorff aus dem gesellschaftlichen und historischen Kontext, der von einem unhintergehbaren Pluralismus der Weltanschauungen geprägt ist. Angesichts dieser Pluralität verbietet sich für Rendtorff der Rekurs auf dogmatische Gewissheiten als Fundament einer Ethik, die mehr als nur bin-

---

[327] Unter Rendtorffs Vorsitz sind drei große Denkschriften entstanden: die Friedensdenkschrift von 1981, die Demokratiedenkschrift von 1985 sowie die Wirtschaftsdenkschrift von 1991.

[328] Reiner Anselm/Stephan Schleissing, Einführung. Zum Ort der »Ethik« im Werk Trutz Rendtorffs, in: Trutz Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, hg. von Reiner Anselm/Stephan Schleissing, Tübingen ^{3}2011, XI–XXII, XI.

nenkirchliche Plausibilität beansprucht. Vor diesem Hintergrund erweist sich daher eine normativ ausgerichtete Ethik als problematisch. An die Stelle der Normentwicklung tritt für Rendtorff daher das Bemühen, die Lebenswirklichkeit angemessen zu beschreiben: »*Deskription*, nicht *Normativität* könnte man darum das Programm Rendtorffs plakativ überschreiben.«[329]

Hinsichtlich der Zugangsweisen zur Ethik insbesondere im Blick auf das Verhältnis der Ethik zur Dogmatik ordnet sich Rendtorffs Ansatz auf der Seite Ernst Troeltschs ein. Troeltsch stand an der Schwelle zum 20. Jahrhundert vor der Herausforderung, das Christentum angesichts des damals herrschenden Fortschrittsdenkens und unter dem Einfluss rapider Modernisierungen verständlich zu machen. Er warb daher für eine »entschlossene Einstellung auf die Gesamtlage der modernen Kultur«,[330] aus der sich die Zugangsweise um Christentum ergebe.[331] Nur von der Ethik aus kann, so Troeltsch, eine Annäherung an das Christentum erfolgen. Die Ethik erhält dadurch den Rang einer Grundwissenschaft der Theologie, denn die Ethik ist die »übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft, in deren Rahmen die Religionswissenschaft sich einfügt.«[332]

Die Nähe Rendtorffs zu Troeltsch zeigt sich unter anderem in Rendtorffs Aufnahme des Gedankens von Troeltsch, »dass das Sittliche von Hause aus nichts Einheitliches, sondern etwas Vielspältiges ist, dass der Mensch in seiner Mehrzahl sittlicher Zwecke heranwächst, deren Vereinheitlichung erst das Problem und nicht der Ausgangspunkt ist.«[333] Neben Troeltsch zeigt sich der Rendtorff'sche Ansatz auch von einem weiteren Vertreter liberaler Theologie beeinflusst, Friedrich D. E. Schleiermacher. Doch bietet Rendtorff nicht nur eine Aktualisierung Troeltschs und Schleiermachers, sondern geht in zentralen Punkten über sie hinaus. So ist sein Ausgangspunkt nicht die christliche Kultur und die Verortung des Einzelnen darin, sondern Rendtorff bietet einen erfahrungsbezogenen Ansatz, der seinen Ausgang am individuellen Erfahrungshorizont nimmt. Unter Verweis auf Wolfgang Trillhaas konstatiert Rendtorff: »›Alle Ethik beginnt damit, dass sich der Mensch selbst als eine Aufgabe versteht‹ (W. Trillhaas). Ethik kann nicht auf der Ebene der Gotteslehre ansetzen, sondern hat ihren Ort auf der Ebene der theologischen Anthropologie. Ethische Theologie gründet im Gegebensein des Lebens, wie es als Voraussetzung menschlichen

---

329 Reiner Anselm, Ethische Theologie. Zum ethischen Konzept Trutz Rendtorffs, ZEE 36 (1992), 259–275, 261.

330 Ernst Troeltsch, Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlass von Herrmanns Ethik (1902), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen ²1922, 552–672, 688.

331 »Nicht von einer wie immer gearteten Metaphysik aus, die selbständig durch ihre Begriffe das Wesen der Welt enthüllte, nähert man sich heute dem Religionsproblem. Vielmehr von dem allgemeinen ethischen Problem der letzten Werte und Ziele menschlichen Lebens und Handelns kommt man zu den darin eingeschlossenen religiös-metaphysischen Gedanken.« Troeltsch, Grundprobleme der Ethik, 553.

332 Troeltsch, Grundprobleme der Ethik, 553.

333 Troeltsch, Grundprobleme der Ethik, 657. Vgl. Trutz Rendtorff, Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart 1991.

Handelns den elementaren Wirklichkeitszusammenhang bildet, in dessen Kontext sich Fragen der menschlichen Lebensführung stellen.«[334]

Dieser »elementare Wirklichkeitszusammenhang« ist bei Rendtorff dreifach gefasst: Zu den Elementarerfahrungen jedes Individuums zählt (1) *das Gegebensein des Lebens*, (2) *das Geben des Lebens* und (3) *die Reflexivität des Lebens*. Dieser Erfahrungshorizont des Individuums stellt nun für Rendtorff nicht nur das Fundament der Ethik dar, sondern weist zugleich über sich hinaus auf die christliche Theologie. Rendtorff vertritt damit die These, dass »in der christlichen Theologie sich nicht nur Berührungspunkte mit den drei Grunderfahrungen der ethischen Lebenswirklichkeit ergeben, sondern dass die ethische Theologie in Aufnahme von theologischen Lehrstücken der Tradition, etwa der Schöpfungs- oder Rechtfertigungslehre den *sachgerechten Deuterahmen* für diese Grunderfahrungen abgeben kann.«[335] In diesem Deutungspotential christlicher Theologie zeigt sich für Rendtorff auch heute noch ihre Relevanz und Aktualität. Mit dem Gedanken des Deuterahmens verbindet sich für Rendtorff die Überzeugung, dass ethische Handlungen, also »Handlungen, mit denen wir etwas bewirken wollen, z.B. zur Abwehr eines Übels oder zur Heraufführung eines angenehmen Guten, zugleich noch etwas anderes darstellen: Wir bringen darin zum Ausdruck, dass wir uns in unserer Lebensführung einer bestimmten Weltsicht verpflichtet wissen.«[336] Dies erinnert in gewisser Weise an Herms' Postulat von handlungsleitenden Gewissheiten, die zielwahlleitende Funktionen im Blick auf unser Handeln einnehmen. Doch ist Rendtorff wenig daran interessiert, diesen »Grundannahmen«[337] starken handlungsleitenden Charakter zuzuschreiben, da er dann befürchtet, dass Ethik lediglich die Anwendungswissenschaft einer bestimmten Weltsicht, d.h. einer Dogmatik, wird und damit ihre selbstständige Funktion verliert. Mehr noch, für Rendtorff ist ein derartiges handlungsleitendes Verständnis der Dogmatik mit der Gefahr verbunden, dass sich der handelnde Mensch unter Berufung auf sie der Richtigkeit seines Handelns vergewissern bzw. dieses sanktionieren will. Doch könne es keine solchen Garantien geben, ganz im Gegenteil. Genau hier zeigt sich für Rendtorff der konstitutive Unterschied zwischen Gott und Mensch. Anstelle dogmatisch abgeleiteter ethischer Sicherheiten gilt: »Die ethische Verantwortung liegt immer am Ort der Lebensführung.«[338]

In diesen Rahmen ordnet sich nach Rendtorff die erwähnte »bestimmte Weltsicht«[339] ein, der wir uns in unserer Lebensführung verpflichtet wissen. Und damit ist auch die Aufgabe der theologischen Ethik angerissen, die, so Rendtorff, darin besteht, eben diesen Deuterahmen, der den Handlungshintergrund des

---

334 Trutz Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, hg. von Reiner Anselm/Stephan Schleissing, Tübingen ³2011, 59f.

335 Anselm, Ethische Theologie, 263.

336 Rendtorff, Ethik, 48.

337 Rendtorff, Ethik, 48.

338 Rendtorff, Ethik, 50.

339 Rendtorff, Ethik, 48.

Individuums bildet, zu reflektieren. Dabei ist wieder die Gefahr eines Übergriffs der Dogmatik auf die Ethik zu bedenken: Es »muss freilich vermieden werden, dass diese Explikation in der Rolle einer ethischen Forderung auftritt, dass über die Auslegung des Deuterahmens die Überordnung der Dogmatik über die Ethik erfolgt.«[340]

2.3.2 Ethik als Theorie der menschlichen Lebensführung

»Ethik ist die Theorie der menschlichen Lebensführung, welche die durch den Menschen nicht nur zu befolgende, sondern auch zu bestimmende ethische Verbindlichkeit des richtigen und guten Lebens in gegenseitiger Anerkennung der in Kommunikation miteinander verbundenen Subjekte im Medium der konkret-geschichtlichen ethischen Lebenswirklichkeit zum Thema hat.«[341]

Diese Ethikdefinition enthält verschiedene Element, die im Folgenden nacheinander betrachtet werden. Zunächst ist festzuhalten, dass Rendtorff – wie beispielsweise auch Herms – *Ethik als Theorieunternehmen* versteht. Damit grenzt er sich ab von Definitionen wie beispielsweise der Hubers, der Ethik in Anlehnung an Habermas als die Reflexion des Guten beschreibt, während Moral als die Reflexion des Richtigen zu verstehen sei.[342]

Wie ist nun der Zusammenhang zwischen der *Befolgung und der Bestimmung ethischer Verbindlichkeit* zu beschreiben? Auch hier ist der Einfluss Troeltschs unverkennbar, wenn Rendtorff sich an dessen bekanntes Diktum »Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung«[343] anlehnt. Rendtorff verweist damit darauf, dass der Mensch nicht nur als Empfänger ethischer Weisungen auftrete, sondern die Begründung normativer Geltungsansprüche gleichsam mitgestaltet und mitverantwortet. Erst in ihrer je individuellen Anerkennung erfahre eine Norm Verbindlichkeit. »Den Charakter einer ethischen Verpflichtung erhält sie erst, wenn das ethische Subjekt sie aus eigenen Gründen anerkennen kann, also gleichsam den *Standpunkt des Gesetzgebers selbst* einnimmt.«[344] Die Konstituierung des Menschen als ethisches Subjekt, das den Sinn einer ethischen Forderung selbstständig zu erfassen und zu konstituieren vermag, verbindet Rendtorffs Ethik mit dem philosophischen Diskurs. Die Gründe dafür, dass auch ein Mangel an ethischem Vermögen den Menschen nicht von dem Anspruch der Ethik enthebt, verweisen nach Rendtorff hingegen auf eine theologische Interpretation. »Mit ihnen konstruktiv umzugehen, der Differenz selbst einen Namen zu geben, wie das in den Begriffen von Schuld und Sünde und dem im Vertrauen auf Gott be-

---

340 Anselm, Ethische Theologie, 265.

341 Rendtorff, Ethik, 40f.

342 Wolfgang Huber, Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens. Von der Geburt bis zum Tod, München 2013, 18.

343 Ernst Troeltsch, Was heißt »Wesen des Christentums«? (1903), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen ²1922, 386–451, 413.

344 Rendtorff, Ethik, 26.

freiten Gewissen der Fall ist, muss als Bedingung dafür gelten, dass Ethik als Grundelement menschlicher Lebenswirklichkeit begriffen werden kann.«[345]

Ein weiteres zentrales Element in Rendtorffs Definition von Ethik findet sich in seiner Betonung der *Kommunikation*. Hier treten Anleihen bei den Vertretern der Diskursethik wie Jürgen Habermas und Karl Otto Apel klar hervor. Für Rendtorff ist es dabei wichtig hervorzuheben, dass die grundsätzliche Anerkennung der Gleichberechtigung der Diskussionspartner die Voraussetzung einer diskursiv erbrachten Normenbegründung bildet. Theologische Implikationen enthält diese Aussage unter anderem, wenn sie auf die Frage angewendet wird, ob der Kirche in ethischen Entscheidungen eine besondere Autorität im Vergleich zu den Christen an der Basis zukomme. Rendtorff verneint dies entschieden, da eine solche moralische Priorisierung dem protestantischen Kirchenverständnis widerspreche. Vor dem Hintergrund der Friedensdiskussion der frühen 1980er Jahre konstatiert Rendtorff daher kritisch: »Es ist nicht zu verkennen, dass in der Konsequenz vielfacher kirchlicher Stellungnahmen zu ethischen Themen sich im Protestantismus die Tendenz zu einer Art Rekatholisierung der Ethik angebahnt hat. Es sieht dann so aus, als ob die Kirche, abgehoben gegenüber den Christen, primärer Träger ethischer Urteilsbildung im Protestantismus sei, der eine scheinbar höhere Dignität zukommt als der ethischen Verantwortung der Christen im Alltag von Gesellschaft und Politik.«[346] Gegen diese »weitreichende Verkirchlichung der Ethik«[347] und die damit einhergehende »weitreichende Entwertung der christlichen Verantwortung im weltlichen Leben«[348] und »Entmündigung der ›weltlichen Christenheit‹«[349] fordert Rendtorff ein Umdenken, das die eigenverantwortliche Gewissensentscheidung des Individuums als gleichberechtigt mit den kirchlichen Autoritäten anerkennt. Nach Rendtorff sind die öffentlichen ethischen Stellungnahmen der institutionalisierten Kirche als Beiträge zur öffentlichen Meinungsbildung unverzichtbar, doch müsse die in Schieflage gekommene Autoritätsfrage wieder ausbalanciert werden.

Wenn Rendtorff seine Definition von Ethik mit dem Hinweis auf die *konkret-geschichtliche ethische Lebenswirklichkeit* schließt, so verweist er damit wieder auf den Ausgangspunkt einer deskriptiv zu verstehenden Ethik. Ethische Aussagen haben nach Rendtorff nur insofern einen Sinn, als sie sich auf konkrete menschliche Akteure beziehen: »Der Mensch als ethisches Subjekt ist deswegen als theoretischer Fluchtpunkt der Ethik zu denken.«[350] Für Rendtorff wird damit die Reflexion auf die menschlichen Grunderfahrungen zur zentralen Aufgabe von Ethik. Es gehe nun darum, »Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit [zu erörtern], in deren Wahrnehmung sich die Aufgabe einer ethischen

345 Rendtorff, Ethik, 30.
346 Rendtorff, Ethik, 70.
347 Rendtorff, Ethik, 70.
348 Rendtorff, Ethik, 70.
349 Rendtorff, Ethik, 70.
350 Rendtorff, Ethik, 24.

Theologie stellt.«[351] Diese Grundelemente konstituierten das Fundament, auf das sich die Analyse der ethischen Aufgabe im Einzelnen bezieht.

Wie bereits angedeutet, unterscheidet Rendtorff zwischen drei Grundelementen der ethischen Lebensführung: »Das *Gegebensein des Lebens*, wie es in jedem Handeln immer schon in Anspruch genommen wird; die Forderung, *Leben zu geben*, die als Grundstruktur in einem jeden Handeln begegnet, die *Reflexivität des Lebens*, die das ethische Bewusstsein bestimmt und bewegt.«[352] Mit Reiner Anselm kann in der Dreierstruktur von Rendtorffs ethischer Theologie ein trinitarischer Aufbau identifiziert werden. »Die von Rendtorff als ethische Theologie entworfene Ethik präsentiert sich so als eine Explikation des Gottesbegriffes und versucht auf dem Weg der Reflexion menschlicher Grundbedingungen als Grunddatum christlicher Theologie neu zur Sprache zu bringen: Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit, die in Jesus Christus offenbar geworden ist und uns, die wir in der Nachfolge Christi stehen, im Geist zugänglich wird.«[353] Die als *erstes* Grundelement entfaltete Gegebenheit des Lebens korrespondiert der Schöpfungslehre. Explizite Bezüge zur Rechtfertigungslehre zeigen sich in der Diskussion des *zweiten* Grundelements, dem Geben des Lebens. Topoi der Pneumatologie und Eschatologie wiederum zeigen sich im Blick auf die Reflexivität des Lebens, dem *dritten* Grundelement.[354]

Methodisch von Bedeutung ist der Umstand, dass diese drei Grundelemente keine weitere argumentative Begründung erfahren. Als nur der Erfahrung zugänglich gelten sie *a priori* als gesetzt. Von dieser Basis aus erkundet Rendtorff Anknüpfungspunkte, die die Ausweitung der Ethik zur ethischen Theologie ermöglichen. Bestimmte Elemente christlicher Glaubenslehre werden damit von der Beschreibung der jeweiligen Grundgegebenheit aus expliziert. Thematisch korrespondieren die drei Grundgegebenheiten der klassischen Typologie ethischer Theorie. So wird das erste Grundelement, das Gegebensein des Lebens, mit der Gebotsethik in Beziehung gesetzt, während das zweite Grundelement, das Geben des Lebens, der Verantwortungsethik entspricht. Die Reflexivität schließlich korrespondiert der Metaethik.

2.3.3 Protestantismus und Kultur

Bevor es auf der Grundlage des Skizzierten um Rendtorffs Verhältnisbestimmung von Theologie und Öffentlichkeit, Religion und Staat geht, sollen im Folgenden noch einige grundsätzliche Einordnungen seines Ansatzes vorgenommen werden.

---

[351] Rendtorff, Ethik, 79.

[352] Rendtorff, Ethik, 79.

[353] Anselm, Ethische Theologie, 268.

[354] Auch der Aufbau des zweiten Teils der Rendtorff'schen Ethik mit den Konkretionen entspricht diesem Dreierschema. Unter dem Blickwinkel ihrer Gegebenheit, ihrer Aufgegebenheit sowie ihrer Reflexivität werden die fünf Bereiche ethischer Lebenswirklichkeit diskutiert, d.h. (1) Ehe und Familie, (2) Politik und Staat, (3) Arbeit und Wirtschaft, (4) Kultur und Bildung und (5) Religion und Kirche.

Indem Rendtorff dogmatische Grundtopoi christlicher Theologie von der Ethik her entfaltet, zeigt sich sein Anliegen, Ethik als Selbstaufklärung der Theologie zu betreiben. »›Ethische Theologie‹ ist … die der ethischen Lebenswirklichkeit zugewandte Weise, die Grundfragen der Theologie selbständig zu entfalten.«[355] Ihr Gegenstand ist dabei die Welt des Christentums, deren Geschichtlichkeit sich auch in der Methode widerspiegelt. So expliziert die ethische Theologie die Bestimmung ihres eigenen Ortes als Deutung der Gegenwartskultur aus protestantischer Perspektive, ohne dabei eine kontextübergreifende Deutung anzustreben. Auch ist nicht eine theologische Legitimierung der bestehenden Ordnungen Rendtorffs Ziel, sondern es geht ihm darum, »die eigene Gegenwart als Ort der Fortschreibung des Christentums zu begreifen.«[356]

Die Relevanz des Christentums in und für die gegenwärtige Kultur zeigt sich damit für Rendtorff im Aufweis ihrer inneren Verbindung mit dieser Kultur. Diese Verbindung ist gekennzeichnet durch eine gegenseitige Prägung: Während sich einerseits das Christentum kritischen Anfragen durch die Kultur der Moderne stellen muss, wird diese umgekehrt durch das Christentum hinterfragt. Zentral für Rendtorffs Ansatz ist sein bereits 1965 vorgestelltes »theologisches Programm« von »Offenbarung als Geschichte«.[357] In seiner »Ethik« kommt dieser Gedanke darin zum Tragen, dass sich Rendtorff dezidiert gegen einen unabhängig von der Geschichte des Christentums existierenden, feststehenden dogmatischen Grundbestand wendet und damit gegen eine »dem Gegenstand der Theologie selbst innewohnende Systemstruktur«.[358] Thema der Theologie könne daher kein wie auch immer gearteter Schlüsselbegriff der Dogmatik sein, sondern es ist die Christentumsgeschichte selbst, die in ihrem Vollzug in den Blick genommen wird. In der »Ethik« wird diese Grundentscheidung exemplarisch durchexerziert. Denn für Rendtorff präsentieren sich die Herausforderungen und Fragen der christlichen Lehre in der Gegenwart primär als Lebensführungsfragen. Das Einsetzen bei der menschlichen Lebensführung und den spezifischen Gegebenheiten des Lebens ist die logisch und methodisch konsequente Durchführung dieser inhaltlichen Vorentscheidung. Dabei ist nach Rendtorff zu bedenken, dass sich zwar die Fragen des Glaubens aus den Erfahrungen der individuellen Lebensführung ergeben, doch gilt auch umgekehrt, dass spezifische Glaubenstopoi Bezüge auf die jeweilige Lebensführung aufweisen. Diese doppelte Perspektive werde durch die Fortschreibung der christlichen Lehre integriert, wie sie unter neuzeitlichen Gegebenheiten stattfindet.

Die Bedingungen der Moderne, insbesondere ihr unhintergehbarer Pluralismus, lassen für Rendtorff, wie gesehen, Ethik nur in deskriptiver Perspektive zu.

---

355 Rendtorff, Ethik, 53.

356 Anselm/Schleissing, Einführung, xi.

357 Trutz Rendtorff, Überlieferungsgeschichte des Christentums. Ein theologisches Programm (1965), in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 13–40, 31ff.

358 Rendtorff, Überlieferungsgeschichte, 13.

Wenn nun aber der Ausgangspunkt die faktischen Gegebenheiten des Lebens sind, worin liegt dann für Rendtorff das spezifisch theologische Moment? Das Theologische ist nach Rendtorff weder in einer Normenbegründung zu finden noch in einer selektierten Zielgruppe oder einer ganz bestimmten Thematik. »Es ist vielmehr ein strukturelles Element, das die theologische Reflexion sozialwissenschaftlichen Theoriebildungen voraushat.«[359] Dieses Strukturelement, das sich als das Proprium einer theologischen Zugangsweise erweist, zeigt sich in Rendtorffs ethischem Ansatz exemplarisch in der Verbundenheit und Aufeinanderbezogenheit von ansonsten auseinanderklaffenden Aspekten. Das im Gegebensein des Lebens zur Sprache kommende Gewordensein ist nicht zu trennen von der Gestaltungsmöglichkeit in der je individuellen Lebensführung. Geschichte und Freiheit sind damit auf das Engste miteinander verknüpft. Dabei ist zu betonen, dass dieses Strukturelement rein formal zu verstehen ist.[360] Rendtorffs Fokus liegt auch hier auf der Theoriebildung. Vor diesem Hintergrund kann es nun um die Konsequenzen gehen, die sich von diesem Ansatz her für die Zuordnung von Staat und Religion, Theologie und Öffentlichkeit ergeben.

2.3.4 Die Autorität der Freiheit

Zentral für Rendtorffs Ansatz ist sein Freiheitsverständnis. Es »bildet den Ausgangspunkt eines vielschichtigen Gewebes und Netzwerkes, in dem Religion und Politik, Kirche und Staat, Ethik und Theologie einander zugeordnet werden und in dem die verschiedenen Formen der Freiheit, die bürgerliche oder politische Freiheit, die Religionsfreiheit und die Freiheit des Christenmenschen zueinander ins Verhältnis gesetzt werden.«[361] In der Freiheit sind für Rendtorff die beiden Ebenen, auf denen sich das Handeln des Christenmenschen bewegt – *coram Deo* und *coram mundo* –, verknüpft. Denn der Mensch ist von Gott nicht nur zum glaubenden Vertrauen gerufen, sondern zugleich in die tätige Verantwortung in der Welt. In der Freiheit des Christenmenschen zeigt sich daher für Rendtorff das »ethische Paradigma für den autonomen Bürger.«[362] Indem der Christ Freiheit zur Nächstenliebe erfährt, trage seine individuelle Lebensführung zum Gemeinwohl und dem gemeinsamen gesellschaftlichen Nutzen bei. »Das ist die Konkretion der christlichen Freiheit.«[363]

Das protestantische Freiheitsverständnis begründet nach Rendtorff auch die Zustimmung des Protestantismus zur verfassungsrechtlichen Demokratie. Rend-

[359] Anselm/Schleissing, Einführung, xvii.

[360] »Charakteristisch für Rendtorff ist, dass es sich bei diesem Strukturprinzip um ein striktes Formalprinzip handelt. Sein Entwurf kennt ... keine substantielle, der Gestaltung und dem historischen Wandel entzogenen Formen der vorgegebenen Strukturen«. Anselm/Schleissing, Einführung, xix.

[361] Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 352.

[362] Rendtorff, Ethik, 304.

[363] Rendtorff, Ethik, 304.

torff fasst diese Zustimmung unter den Begriff »Verfassungsprotestantismus.«[364] Aus dem protestantischen Freiheitsverständnis folge ebenfalls die Akzeptanz und Legitimation des Pluralismus moderner Gesellschaften, sofern dieser gewisse Bedingungen respektiere. Zu diesen Bedingungen zähle »die Anerkennung und die Wahrung bestimmter prinzipieller Überzeugungen und Verfahren, die so etwas wie eine ›Autorität der Freiheit‹ repräsentieren.«[365] Dazu zählt für Rendtorff unter anderem das Bekenntnis zur Gewaltfreiheit in der Austragung von Interessenskonflikten innerhalb einer Demokratie. Der inhaltliche Leitbegriff der Autorität der Freiheit lässt sich anhand von Rendtorffs Diskussionen zu Politik und Staat, Öffentlichkeit, Demokratie und Pluralismus einerseits und Religion, Kirche und Theologie andererseits näher entfalten.

2.3.4.1 Politik, Staat, Öffentlichkeit, Demokratie und Pluralismus

Politik ist laut Rendtorff auf Gemeinschaft, auf das Zusammenleben der Menschen gerichtet. Ihre oberste Aufgabe sei es, Frieden zu schaffen. Nur dann könne sie ihrer anderen Aufgabe, das Leben zu schützen, nachkommen. Politik und die Ausübung von Macht seien daher untrennbar miteinander verbunden. Damit Macht nicht zum Selbstzweck verkommt, sondern ihre Legitimierung aufrechterhält, muss sie nach Rendtorff auf das »Interesse friedlichen Zusammenlebens«[366] gerichtet sein. Macht ist an Recht gekoppelt, sie ist gebunden an die Verfassung und insbesondere an die Menschenrechte, auf die in der Diskussion unten noch gesondert einzugehen ist. Rendtorff erkennt hier Parallelen zur Zwei-Reiche-Lehre, die die Begrenztheit und Begrenzbarkeit politischen Handelns betont. »Rationalität, d. h. Begrenzbarkeit, Konsensfähigkeit und Sachbegründung politischen Handelns im Dienste des Gemeinwesens gründen in der Verfassung, die ihrerseits die Unantastbarkeit der Würde und Freiheit des Menschen zu ihrer Voraussetzung erklärt. In dieser Form enthält die Struktur der Verfassung eine der Zwei-Reiche-Lehre kompatible Unterscheidungslehre mit Kriterien, die den unmittelbaren politischen Willen binden. Die reformatorische politische Ethik findet hier der Sache nach in einem humanen, liberalen Verständnis des Politischen ihr Äquivalent.«[367]

---

[364] Rendtorff, Ethik, 341. Rendtorff nimmt hier den von Dolf Sternberger geprägten Begriff des »Verfassungspatriotismus« auf. Dolf Sternberger, Verfassungspatriotismus (1979), in: ders., Schriften, Bd. 10, Frankfurt am Main 1990, 13–31. Er begründet dies wie folgt: »Denn über die Zustimmung zur Verfassung des Grundgesetzes der Bundesrepublik ist die einst nur von einer kleinen Schar liberaler Protestanten vertretene Haltung im lutherischen Protestantismus allgemein geworden.« Rendtorff, Ethik, 341. Vgl. auch ders., Die Autorität der Freiheit. Die Stellung des Protestantismus zu Staat und Demokratie, Aus Politik und Zeitgeschichte B 46/47 (1987), 21–31.

[365] Rendtorff, Stellung des Protestantismus, 21.

[366] Rendtorff, Ethik, 268.

[367] Rendtorff, Ethik, 342.

Wie Herms sieht Rendtorff den Protestantismus mit einer klaren Affinität zu einer ganz bestimmten Verfasstheit von Staat und Politik, nämlich zur pluralen Demokratie, und zwar aufgrund ihrer inneren Verbindungsstrukturen. Theologie und Kirche seien daher weit davon entfernt, jede Art von Staat als gleichermaßen gültig zu betrachten. »Für die christliche Kirche bedeutet das, dass es ihr keineswegs gleichgültig sein kann, wie Staat und Politik verfasst sind. Die Art der Verfasstheit der politischen Lebensform ist weder theologisch noch politisch neutral.«[368] Zwar sei politische Macht dem Recht verpflichtet, doch nicht auf eine reduktionistische Art und Weise. Aufgrund der »politischen Sozialität des Menschen«[369] bestehe die politische Ordnung in der »Gestalt eines permanenten politischen Diskurses«.[370] Dies führt Rendtorff zum Begriff der *Öffentlichkeit*. Im Gegensatz zu Hubers vierdimensionalem Öffentlichkeitsverständnis, denkt Rendtorff Öffentlichkeit primär vom Kontext des Politischen her. Öffentlichkeit wird damit als konstitutiver Bestandteil von politischer Ordnung verstanden. Sie werde dort konkret, wo das, was dem Zusammenleben der Menschen gemein und verbindlich ist, durch beständige Kommunikation vergegenwärtigt und bestätigt wird. Werde Öffentlichkeit verweigert, so zeige sich darin ein fehlgeleitetes politisches Handeln, nämlich eines, das sich seiner Bezogenheit auf die Gemeinschaft zu entziehen und sich darin zu verselbstständigen suche. Im Gegensatz dazu betont Rendtorff, dass die Politik der Öffentlichkeit gegenüber zu Transparenz und Rechenschaft bezüglich ihrer Ziele verpflichtet sei, eine Forderung, wie sie auch Herms stellt. Dabei sei der Kommunikationsweg doppelläufig: Im Diskurs, gerade auch mit der Öffentlichkeit, bilden sich die politischen Ziele heraus, die wiederum vor dem Kriterium des Gemeinwohls bestehen müssen.

Zur Öffentlichkeit gehört nach Rendtorff auch das, was er unter dem Stichwort »politische Kultur« fasst. Politische Kultur sei zwischen Staat und Gesellschaft zu verorten und sowohl für die Regierenden wie für die Regierten von fundamentaler Bedeutung. Rendtorff spricht ihr die Funktion eines »Wächteramts« zu.[371] Dabei übe die politische Kultur nicht nur eine Wächteramt-Funktion aus, sondern sie beurteile politisches Handeln auch bezüglich ihrer Moralität bzw. Nichtmoralität. Doch was genau versteht Rendtorff unter »Kultur«? Nach Rendtorff ist Kultur die »Gesamtheit der Voraussetzungen, die alle in einer gemeinsamen Situation Lebenden und Handelnden zu achten und zu respektieren haben.«[372] Dazu gehörten unter anderem die guten Sitten, Anstandsregeln und

---

[368] Rendtorff, Ethik, 342. Als entscheidendes Defizit der theologischen Ethik in den Jahren der Weimarer Republik benennt Rendtorff daher den Umstand, dass sie die grundlegende Bedeutung verkannt habe, die der verfassungsmäßigen Ordnung von Staat und Politik für die politische Ethik zukommt.

[369] Rendtorff, Ethik, 271.

[370] Rendtorff, Ethik, 271.

[371] Trutz Rendtorff, Gedanken zur politischen Kultur, in: ders., Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart 1991, 59–66, 60.

[372] Rendtorff, Gedanken zur politischen Kultur, 62.

Umgangsformen. Aus ethischer Perspektive seien es also die politischen Tugenden, die der politischen Kultur entsprechen.[373]

Die zentrale Institution in der politischen Sphäre ist für Rendtorff der *Staat*, den er im Anschluss an die lutherische Staatslehre versteht, auch wenn er diese im Blick auf eine parlamentarische Demokratie modifiziert. Unter Aufnahme von Röm 13 beschreibt Rendtorff die Aufgabe des Staates damit, »Recht und Frieden unter den Menschen zu schützen«.[374] Indem sich Rendtorff gegen eine Identifikation der faktisch gegebenen Obrigkeit mit der von Gott gegebenen Obrigkeit wendet, distanziert er sich deutlich von der lutherischen Rezeptionsgeschichte von Röm 13, wie sie in weiten Teilen des deutschen Protestantismus bis 1945 vorgeherrscht hat. Rendtorff weist darauf hin, dass sich die Anerkennung der Demokratie als Staatsform erst spät in der lutherischen Tradition habe durchsetzen können. Rendtorffs eigenes Staatsverständnis ist durch einen »christlichen Realismus«[375] gekennzeichnet. Dieser fasse politische Macht stets nur als etwas Vorläufiges und damit als weltliche Angelegenheit auf, die Gott um der Sündhaftigkeit des Menschen willen gnädig angeordnet hat, um dem Bösen Grenzen zu setzen. Zum anderen zeichne sich der christliche Realismus dadurch aus, dass die Christen sich an den Aufgaben des Staates aus Nächstenliebe beteiligen.[376] Im Unterschied zu Kirche und Religion sei es aber nicht die Aufgabe des Staates, für das Heil zu sorgen.

Es wurde bereits deutlich, dass für Rendtorff die *Demokratie* die vorzugswürdige Staatsform ist. Diese Präferenz ergebe sich zuerst aus der Verantwortung der Menschen als Bürger für ihr Zusammenleben. Dieser Verantwortung würde sodann die Verantwortung des Staates entspringen. »Wenn der Staat eine Funktion für das Zusammenleben der Menschen hat und diese nach Gottes Gebot wahrgenommen werden soll, dann ist die Verantwortung des Staates wiederum abgeleitet aus der Verantwortung, die die Menschen als Bürger und darin auch vor Gott für ihr gemeinsames Leben haben.«[377] Hierin zeigt sich deutlich Rendtorffs Abgrenzung zum traditionell lutherischen Staatsverständnis, das die Bürger grundsätzlich zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit verpflichtet. Ein weiteres Argument für die Vorzugswürdigkeit der Demokratie als Staatsform ist nach Rendtorff die Tatsache, dass in ihr Kritik und Korrekturbedürftigkeit wie auch Korrekturfähigkeit bereits institutionell verankert sind. Damit trage sie dem Vorläufigkeitscharakter aller staatlichen Entscheidungen sowie des Staates selbst Rechnung.

---

[373] Für Rendtorff ergibt sich daraus folgender Imperativ: »Handle so, dass Dein Handeln nicht nur an dem gewünschten oder beabsichtigten Erfolgt orientiert ist, sondern auch der dauerhaften Verlässlichkeit der Institution dient, in der sich dieses Handeln vollzieht.« Rendtorff, Gedanken zur politischen Kultur, 63.

[374] Rendtorff, Stellung des Protestantismus, 25.

[375] Rendtorff, Stellung des Protestantismus, 27.

[376] Rendtorff, Stellung des Protestantismus, 27.

[377] Rendtorff, Stellung des Protestantismus, 30.

Rendtorffs politische Ethik spiegelt das Aufeinander-bezogen-Sein von Individualität und Sozialität wider, wobei die Individualität den Ausgangspunkt bildet. Demokratie ist, so Rendtorff, nicht etwa nur eine Form des Staates, sondern letztlich eine Form der Lebensführung aller. Politische Verantwortung heiße daher, »*die eigene Freiheit und Selbstbestimmung in den Dienst am Gemeinwesen einzubringen.*«[378] Bürgersein bedeute nichts anderes als die »*Selbstbestimmung zur politischen Gemeinschaft*«.[379] Hier zeigt sich exemplarisch, wie Rendtorff den für seine Theologie zentralen Freiheitsbegriff auf die politische Ethik hin entfaltet. Freiheit erweise sich als Autonomie ebenso wie als Verantwortung, als Selbstbestimmung wie als Mitwirkung am Gesamtwesen. »Freiheit im politischen Sinn ist zugleich eine Verfassung der politischen Lebensform, in der die Bürger teilhaben an der Politik, die Regierten also mitwirken in der Politik.«[380]

Für die Demokratie sind diskursiv erbrachte Mehrheitsentscheide konstitutiv. Widerstand gegen diese Entscheidungen ist nach Rendtorff grundsätzlich nur möglich über den Weg der – diskursiven –Beeinflussung eben dieser Mehrheitsverhältnisse. Von der Minderheit sei ein formaler Respekt für die Mehrheitsentscheidung zu erwarten, nicht aber eine inhaltliche Zustimmung. Auch gebe es Grenzen, innerhalb derer sich Mehrheitsentscheide bewegen müssen. »Mehrheitsentscheidungen müssen von der Art sein, dass sie ohne Zustimmungszwang toleriert werden können. Darum sind Entscheidungen über ›Leben und Tod‹, über Zugehörigkeit zum oder Ausschluss vom Gemeinwesen im Prinzip ausgenommen. Die Mehrheitsregel ist an den Rahmen der grundrechtlich geschützten Verfassung gebunden.«[381] Zu den Fragen, die nicht über Mehrheitsentscheide geregelt werden können, gehörten des Weiteren Fragen der Religion bzw. des Glaubens.

Mit Rendtorffs Ausführungen zu Politik, Staat, Öffentlichkeit und Demokratie ist ein weiteres Themenfeld verbunden, das des *Pluralismus*. Auch hier tritt der christliche Realismus Rendtorffs zu Tage, der ihn im Pluralismus weniger ein verklärt-harmonisches Miteinander verschiedener Überzeugungen sehen lässt als vielmehr die faktischen Auseinandersetzungen. »Statt ›Pluralismus‹ wäre es auch zutreffend, von ›Konflikt‹ zu sprechen. ›Pluralismus‹ ist ein formaler Begriff mit der Tendenz, Konflikte als Normallage und Dauerzustand moderner politischer Gesellschaft anzuerkennen.«[382] Die politische Kultur der Demokratie sei damit eine »Kultur der Divergenzpflege und Dissenspflege.«[383] Die Darstellung dieser Divergenzen und die Realisierung einer solchen Kultur geschehen,

---

[378] Rendtorff, Ethik, 299.
[379] Rendtorff, Ethik, 299.
[380] Rendtorff, Ethik, 301.
[381] Rendtorff, Ethik, 397.
[382] Trutz Rendtorff, »Civil Religion«. Religionstheoretische Voraussetzungen und aktuelle Verwendungsmöglichkeiten der Erklärungsleistung des Begriffs »Civil Religion«, epd-Dokumentation 35 (1987), 1–10, 8.
[383] Rendtorff, Ethik, 399.

so Rendtorff, im Medium der Diskussion. Auch hier zeige sich die Vorzugswürdigkeit der demokratischen Staatsform, denn die Demokratie ist sich ihrer Grenzen bewusst. Sie müsse daher Möglichkeiten zum Umgang mit Konsensen wie mit bleibenden Dissensen bereitstellen. Nach Rendtorff ist es gerade diese differenzierte Verflochtenheit von Pluralismus, Demokratie und politischer Kultur, aus der die Freiheit der Bürgerinnen und Bürger erwächst. Zu diesen Freiheiten gehörten in ganz besonderer Weise die Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, für Rendtorff der »materiale Kern protestantischen Staatsverständnisses«.[384]

2.3.4.2 Religion, Kirche und Theologie

Um sich Rendtorffs Verständnis der »Autorität der Freiheit« noch weiter anzunähern, soll es im Folgenden um sein Verständnis von Religion, Kirche und Theologie gehen, um ihre Zuordnung untereinander sowie im Kontext von Politik, Staat und Öffentlichkeit.

Wie seine ethische Theologie stellt auch Rendtorffs *Religionsverständnis* die Gegebenheiten des Lebens in den Mittelpunkt. Als Form der Gottesbeziehung »*richtet* [Religion] *die Lebensführung auf das Gegebensein des Lebens überhaupt hin aus. Mit der elementaren Verbindlichkeit zur Religion wird die Unterscheidbarkeit menschlicher Praxis von der vorgegebenen Gemeinschaft des Lebens mit Gott konkret.*«[385] Den ethischen Grundsinn von Religion als Lebensform sieht Rendtorff nicht primär in ethischen Konsequenzen, die sich aus der Religion für das Handeln ergeben. Diese seien von nachgeordneter Bedeutung, da Religion eine eigene, selbstständige Form des Lebens bilde, nämlich der Beziehung des Menschen zu Gott. Religion sei dahingehend eine eigene und von anderen Lebensformen zu unterscheidende Lebensform, als sich der Mensch in ihr darauf beziehe, dass ihm das Leben von Gott gegeben ist. Auch hier zeigt sich der für Rendtorff konstitutive Freiheitsgedanke. Rendtorff bestimmt die Aufgabe der Lebensform der Religion als »Sachwalter der Freiheit des Menschen«;[386] eine Herrschaft von Menschen über Menschen hingegen wird als Religionssubstitut entlarvt, da das Leben allein von Gott gegeben ist.

Rendtorff kann diesbezüglich daher auch von einer ethischen Gebotenheit und Notwendigkeit von Religion als selbstständiger Lebensform reden. Denn nur in ihr komme die Unterscheidbarkeit zum Ausdruck zwischen dem, was wir nur empfangen können, und dem, wozu wir verpflichtet sind. Religion sei damit gleichsam »die Institution der Unterscheidung von Gott und Mensch in der Wirklichkeit des Lebens«[387] und infolgedessen auch der Unterscheidung zwischen den uns gegebenen Handlungsvoraussetzungen und deren Konkretisierung durch unser Handeln. Religion verdeutliche also die ethische Verbind-

---

384 Rendtorff, Stellung des Protestantismus, 27.
385 Rendtorff, Ethik, 286.
386 Rendtorff, Ethik, 288.
387 Rendtorff, Ethik, 288.

lichkeit, die der Lebenswirklichkeit immer schon vorgegeben ist. Da die religiösen Formen des Lebens nicht mit der Gotteswirklichkeit identisch, sondern nur Gestalten der Gottesbeziehung sind, erkläre es sich, dass Religion immer nur im Plural auftritt.

Aus der in der Religion sichtbar werdenden Unterscheidung zwischen Gott und Mensch folgt nach Rendtorff des Weiteren, dass andere Lebensformen nicht von der Religion abhängig zu machen sind. Aus der Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft dürften sich daher keine – positiven oder negativen – Folgen etwa für die Mitarbeit in einer politischen Lebensgemeinschaft ergeben. Auf die christliche Kirche bezogen bedeutet dies für Rendtorff, dass diese nicht etwa einen ethischen Herrschaftsanspruch über andere Lebensformen beanspruchen dürfe. Denn daraus könne, so Rendtorff, die irreführende Folgerung gezogen werden, dass Gottes Gegenwart in der Lebenswirklichkeit nur in der Kirche oder in der Religion thematisierbar sei, eine Annahme, die einem Atheismus Vorschub leisten würde.

Für die Bedeutung der *Kirche* »als Sachwalterin der religiösen Lebensform«[388] folgt daraus, »dass die Präsenz Gottes in der Wirklichkeit der Welt des Menschen zu einer besonderen, eben der religiösen Stellungnahme verpflichtet, in der die allem Handlungssinn vorausliegende und über alle menschliche Praxis hinausreichende Wirklichkeit Gottes bekannt wird. Darin liegt die spezifische und zugleich öffentliche Aufgabe der Religion für die Gesellschaft.«[389] Der Kirche ist es nach Rendtorff aufgegeben, das Evangelium zu verkündigen als »Proklamation und öffentliche Darstellung der Freiheit, deren Sinn über jede politisch mögliche Realisierung hinausreicht. In diesem Sinne bildet sie das notwendige Gegenüber zum Politischen.«[390] Dieses Gegenüber sei allerdings nicht als Konkurrenz in der Weise zu verstehen, als ob die Kirche das Reich Gottes durch eigenes Handeln in dieser Welt selbst zu erschaffen suche. Aufgabe der Kirche sei es vielmehr, das »kommende Reich Gottes auf symbolische Weise«[391] darzustellen und der Versuchung zu widerstehen, sich eine privilegierte Stellung in der Welt zu sichern. Ein solcher Geltungsdrang sei »moralischer Klerikalismus«,[392] nach Rendtorff die für den Protestantismus spezifische Versuchung. Diese könne unterschiedliche Züge annehmen, vom Durchsetzungswillen einer bestimmten Frömmigkeitsrichtung bis hin zur konkreten Einflussnahme auf politische und gesellschaftliche Anliegen. Nicht nur die Kirche, auch die Theologie sei dieser Versuchung ausgesetzt.

---

388 Rendtorff, Ethik, 290.
389 Rendtorff, Ethik, 290.
390 Rendtorff, Ethik, 341f.
391 Rendtorff, Ethik, 360. Die Bedeutung des Reiches Gottes für das (Selbst-)Verständnis von Kirche zeigt sich für Rendtorff in der Zweckbestimmung, wie er sie unter Aufnahme der folgenden These von Pannenberg vornimmt: »Das Reich Gottes ist historisch wie sachlich der Zweck von so etwas wie Kirche.« Wolfhart Pannenberg, Thesen zur Theologie der Kirche, München 1970, 9.
392 Rendtorff, Ethik, 363.

Indem sie nämlich versucht, die religiöse Form der Gottesbeziehung in rationalen Begrifflichkeiten und normativen Kategorien auszudrücken, ist, so Rendtorff, die Gefahr der Ausbildung und »Herrschaft einer theologischen Expertenkultur«[393] stets vorhanden. Der Versuchung eines solchen »moralischen Klerikalismus«, sei es auf Seiten der Kirche oder auf Seiten der Theologie, werde durch die reformatorische Einsicht in das Priestertum aller Gläubigen, der symbolischen Darstellung der Freiheit des protestantischen Prinzips, Einhalt geboten.

Zur Aufgabe der Kirche gehöre es des Weiteren, »die Bereitschaft zu stärken und zu fördern, elementare Verbindlichkeiten des Lebens zu akzeptieren, in deren erneute und der Erneuerung bedürftige Geltung einzutreten und die Ziele des Handelns in der religiösen Beziehung auf die Fülle des Lebens zu klären und kritisch zu begrenzen.«[394] Als Institution der Freiheit sei ihr die Verkündigung aufgegeben, die im Medium des Gottesdienstes stattfindet. Dieser ist nach Rendtorff als öffentliche Veranstaltung zu begreifen, als eine Darstellung der Beziehung zwischen Kirche und Welt sowie des universalen Anspruchs der Gottesbeziehung. Das Beziehungsmoment ist auch für Rendtorffs Glaubensverständnis von besonderer Bedeutung: »Glaube ist an sich selbst Beziehung auf die Fülle des Lebens, nicht diese selbst. Die Kirche ist der Ort für die ausdrückliche Gestaltung dieser Beziehung.«[395]

Der Beziehungsaspekt wirkt sich des Weiteren auf Rendtorffs Bestimmung der Ekklesiologie aus: So sei Ekklesiologie nach evangelischem Verständnis der Kirche »nicht Definition ihres Heilsbesitzes, sondern Definition der Formen der Beziehung, in der die Orientierung auf die dem Menschen zukommende und darum künftige Fülle des Lebens gemeinschaftliche Gestalt annimmt.«[396] Will die Kirche ihrem Selbstverständnis als Institution der Freiheit gerecht werden, müsse sie diese Offenheit zum Ausdruck bringen und eine offene Kirche, d. h. Volkskirche sein. Für Rendtorffs Kirchenverständnis ist es des Weiteren charakteristisch, dass er den Protestantismus in Deutschland nicht nur in den protestantischen Kirchen repräsentiert sieht.[397] Dem entspricht der Gedanke, dass »das Christentum sich weder auf den Raum der Kirche beschränken lässt, noch allein in der Theologie seine wissenschaftliche Verortung hat. Vielmehr ist es gerade ein Charakteristikum des protestantischen Verständnisses von Christentum, dass dieses auch in anderen Bereichen der Gesellschaft und in anderen wissenschaftlichen Disziplinen seine Fortbildung erfährt.«[398] Das protestantische

---

393 Rendtorff, Ethik, 363.
394 Rendtorff, Ethik, 364.
395 Rendtorff, Ethik, 360.
396 Rendtorff, Ethik, 361.
397 Trutz Rendtorff, Protestantismus zwischen Kirche und Christentum. Die Bedeutung protestantischer Traditionen für die Entstehung der Bundesrepublik Deutschland, in: Werner Conze/Mario R. Lepsius (Hg.), Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Beiträge zum Kontinuitätsproblem, Stuttgart 1983, 410–440, 410.
398 Anselm/Schleissing, Einführung, xiii.

Christentum ist daher nicht nur in der institutionalisierten Form der Kirche, sondern auch in anderen Verbänden, Vereinen und Initiativen zu finden, die über ganz unterschiedliche Zielsetzungen, Frömmigkeitsstile und Hintergründe verfügen. Den pluralen äußerlichen Erscheinungsformen des Protestantismus entspricht nach Rendtorff ein innerer Pluralismus. Rendtorff wendet sich vehement gegen einen »monolithischen, autoritätsgebundenen Protestantismus.«[399] Auch hier ist die Argumentationsgrundlage das protestantische Prinzip des Priestertums aller Gläubigen, aus dem die Freiheit und Verantwortung jedes Einzelnen erwachse. Es ist daher, so Rendtorff, in keiner Weise erstrebenswert, die daraus resultierenden Unterschiede zu nivellieren. »Das Ziel der Einheit der Kirche kann jedenfalls nicht bedeuten, die durch die Bekenntnisorientierung geprägten Unterschiede zwischen religiösen und kirchlichen Traditionen zum Verschwinden zu bringen. Diese Unterschiede sind Konkretionen der Unterscheidbarkeit zwischen der Wahrheit des Bekenntnisses und der kirchlichen wie religiösen Praxis und halten das Wahrheitsbewusstsein wach.«[400]

Was folgt nun vor dem Hintergrund des bisher Skizzierten für das Verhältnis des Protestantismus zum Staat? Noch 1983 attestierte Rendtorff dem deutschen Protestantismus eine »traditionelle protestantische Demokratieunfähigkeit«.[401] Die 1985 unter seinem Vorsitz herausgegebene Demokratie-Denkschrift der EKD trägt hingegen für Rendtorff entscheidend zu einer Neubestimmung dieses belasteten Verhältnisses von Demokratie und Protestantismus bei. Gibt es demnach Mitwirkungsmöglichkeiten der Kirche in der Politik? Nach Rendtorff zumindest nicht in Form direkter Einflussnahme, sondern nur als »vermittelt durch den demokratischen Prozess«.[402] Es dürfe keinesfalls zu einer Identifikation von Glaubensüberzeugung und politischer Entscheidung kommen. Glaube und Politik dürften nicht vermischt werden, da aus dem Glauben individuell ganz unterschiedliche politische Optionen erwachsen können. Damit verneint Rendtorff nicht grundsätzlich die Möglichkeit, dass Glaubensüberzeugungen politische Implikationen haben können, doch seien diese nie absolut zu setzen, sondern stets als relativ und damit fehlbar zu verstehen. Nur dann bleibe die »Weltlichkeit«[403] der Politik gesichert.

Genauso wenig, wie die Politik absoluten Gehorsam einfordern könne, der allein Gott gehört, so wenig dürften religiöse Gehalte die Politik zu beeinflussen suchen. Es gelte daher, eine strikte Unterscheidung zwischen den Sphären des Politischen und des Religiösen zu beachten. »Religiöse und moralische Überzeugungen sollen und dürfen nicht unmittelbar und direkt Gegenstand politischer

---

[399] Rendtorff, Stellung des Protestantismus, 21.

[400] Rendtorff, Ethik, 438.

[401] Trutz Rendtorff, Demokratieunfähigkeit des Protestantismus? Über die Renaissance eines alten Problems, ZEE 27 (1983), 253–256.

[402] Trutz Rendtorff, Die gute Regel als Weg guten Lebens. Bemerkungen zu einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse, ZEE 33 (1989), 98–108.

[403] Rendtorff, Stellung des Protestantismus, 31.

Ordnung und Inhalt politischer Entscheidungsprozesse sein.«[404] Aus dieser Differenz zwischen dem Religiösen und dem Politischen sei jedoch keine Irrelevanz des einen für das andere abzuleiten. So erläutert Rendtorff am Beispiel der Friedens- und Konfliktthematik, welche Aufgabe den christlichen Kirchen dort zukomme: »Die Kirchen repräsentieren in diesem Konflikt das Wissen von dem lebensnotwendigen Unterschied zwischen der ethischen Aufgabe des Politischen im Grundsinn und dem speziellen politischen Willen, der sich der Mittel der Politik zum Zwecke souveräner oder ideologischer Selbstbehauptung bedient. Die Kirchen haben dieses Wissen nicht auf exklusive Weise zu vertreten, sondern sollen es in bestimmten Situationen des Konfliktes im Dienste des Imperativs des Friedens repräsentieren.«[405]

Neben diesen grundsätzlichen Überlegungen geht Rendtorff auch auf die tatsächliche Rolle der Kirche in der Öffentlichkeit ein. In seinen theologischen Beobachtungen zur »öffentlichen Rolle der Evangelischen Kirche in Deutschland«[406] verweist er zunächst auf die zu Beginn dieser Studie bereits ausgeführte Doppelperspektivität des Rollenbegriffs als kirchliches Selbstverständnis einerseits und Außenwahrnehmung der an die Kirche von Seiten des Staates und der Gesellschaft gerichteten Erwartungen andererseits (s. o. S. 10f.). Als Pointe des Rollen-Konzeptes wurden dabei die Wahrnehmung und Reflexion dieser Doppelperspektivität ausgewiesen. Auch in seiner eigenen Person, die er sowohl in der Rolle des theologischen Beobachters als auch des teilnehmenden Beobachters sieht, zeigen sich für Rendtorff die verschiedenen Rollen in dem »letztlich untrennbaren Zusammenhang«[407] von Kirche und wissenschaftlicher *Theologie*. Ihre Untrennbarkeit sieht Rendtorff vor allem in dem beide miteinander verbindenden Verkündigungsauftrag konstituiert. »Die ›geistigen Auseinandersetzungen‹, in denen der Verkündigungsauftrag der Kirche je neu gestaltet werden muss, lässt Kirche und Theologie aber unabweisbar aufeinander bezogen sein.«[408] Vor dem Hintergrund ihres grundsätzlichen Aufeinander-bezogen-Seins kann dann festgestellt werden, dass sich die Praxis der Kirche nicht adäquat in einem theoretischen und geschlossenen theologischen System fassen lässt, während gleichzeitig gilt, dass sich die »Reflexionsspanne zwischen Kirche und Theologie«[409] nicht in amtshierarchischen Strukturen festlegen lässt. Damit erweist sich für Rendtorff auch das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Theologie als durch die Autorität der Freiheit gekennzeichnet.

Die Doppelrolle der Kirche wird nach Rendtorff insbesondere an der Parole »öffentliche Verantwortung«[410] sichtbar, an der sich die evangelische Kirche in

---

[404] Rendtorff, Stellung des Protestantismus, 29.
[405] Rendtorff, Ethik, 501.
[406] Rendtorff, Theologische Beobachtungen.
[407] Rendtorff. Theologische Beobachtungen, 381.
[408] Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 395.
[409] Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 395.
[410] Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 381.

Deutschland nach 1945 ausgerichtet hat. Die Erfahrungen aus der Zeit von 1933 bis 1945 stünden dabei stets als Subtext im Hintergrund. Verantwortung sei dabei doppelt gefasst: zum einen als Freiheit der Kirche *gegenüber* Staat und Gesellschaft und zum anderen als Verantwortung der Kirche *für* Staat und Gesellschaft. Während Ersteres durch die seit der Weimarer Verfassung institutionelle Selbstständigkeit verfassungsrechtlich geschützt ist, gebe es für Letzteres keinen derartigen institutionalisierten Rahmen. Das bedeute, dass stets neu zu fragen ist, was Verantwortung, die die Kirche *für* Staat und Gesellschaft wahrnehmen möchte, konkret bedeutet und wie sie sich begründet. »Öffentliche Verantwortung« ist dabei nach Rendtorff als komplexe ekklesiologische und theologische Problemstellung zu begreifen.

Die evangelische Kirche, vertreten durch den Rat der EKD, nimmt ihre öffentliche Verantwortung unter anderem mit Hilfe von Denkschriften, Stellungnahmen und Handreichungen wahr. Diese Praxis führt Rendtorff zu der kritischen Anfrage, inwieweit die »öffentliche Verantwortung« überhaupt zu den Spezifika der kirchlichen Lehre und Verkündigung gehöre. »Das publice docere der Kirche hat doch sein ›Publikum‹ primär im öffentlichen Gottesdienst. Das ist eine andere Öffentlichkeit als diejenige, auf die sich die Aufmerksamkeit von Kirchenleitungen und Synoden richtet.«[411] Indem nun Rendtorff die öffentliche Lehre der Kirche vorrangig auf die Öffentlichkeit des Gottesdienstes bezogen wissen möchte, scheint sich eine grundsätzliche Infragestellung der theologischen Rechtfertigung der Praxis öffentlicher Verantwortung in Politik und Gesellschaft anzudeuten. Auf diese Problematik ist unten noch näher einzugehen.[412]

Die Kirche sieht Rendtorff – der Doppelperspektivität des Rollenbegriffs entsprechend – zugleich *gegenüber* der modernen Welt und *in* dieser. In dem Verhältnis der Kirche als Gegenüber der modernen Welt erblickt Rendtorff – allerdings etwas vereinfachend – ein »Konfrontationsschema«.[413] Als Alternativentwurf erinnert er stattdessen an ein frühes Leitbild öffentlicher Verantwortung der Kirche, die Theorie des *Ordo triplex hierarchicus*,[414] dessen theologische und sozialethische Motive durchaus eine praktische Vernunft aufwiesen. Im Blick auf die Rolle *in* der Welt stellt Rendtorff ein gewisses Selbstbewusstsein fest und verweist auf Eduard Lohse, der für die Stimme der Kirche in einer »pluralistischen Gesellschaft« keine »ausschlagende Bedeutung«, wohl aber »Beachtung und Aufmerksamkeit« erwartet.[415] Rendtorff bemerkt dazu, dass die Kirche in der politischen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit in der Regel als *eine* Größe

411 Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 383.

412 Nach Rendtorff begleitet die Frage der theologischen Rechtfertigung daher auch als »permanente Unruhe, als deren Subtext, die Praxis der ›öffentlichen Verantwortung‹«. Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 383.

413 Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 384.

414 Vgl. Heinrich Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, hg. von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh [10]1983, 383.

415 Eduard Lohse, Die Verantwortung der Kirche für die theologische Forschung und

wahrgenommen werde. Strategisch gesehen sei es für die politische Einflussnahme auch sinnvoller, möglichst einheitlich zu agieren. Dem stünden jedoch nicht nur Differenzen in der Lehre, sondern auch im Selbstverständnis gegenüber. Als Beispiel für das Austragen dieser Differenzen nennt Rendtorff die Friedensdiskussionen Anfang der 1980er Jahre, als »die Grenzen zwischen Kirche und Öffentlichkeit … völlig aufgelöst«[416] schienen. Die Kirche habe sich angesichts dieser Situation entschieden, den öffentlichen Streit in einen nichtöffentlichen Raum zu verlegen, und beauftragte die Kammer für öffentliche Verantwortung, eine Stellungnahme auszuarbeiten. Das Ziel bestand nach Rendtorff darin, »der EKD eine eigenständige öffentliche Rolle zurückzugewinnen.«[417] Massiven internen Differenzen zum Trotz gelang es, eine gemeinsame Stellungnahme zu erarbeiten und durch diese Friedensdenkschrift der EKD[418] die Rolle des öffentlichen Akteurs wiederzugewinnen.

Abschließend ist im Blick auf die Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs noch auf die Selbstbeobachtung der Kirche einzugehen, die auf eine (selbst-)kritische Grundhaltung angewiesen sei. Beispielhaft dafür ist, so Rendtorff, die historische Schriftforschung. So habe etwa Rudolf Bultmanns Leitbegriff der Entmythologisierung über Theologie und Kirche hinaus Aufmerksamkeit gefunden. Auf politischem und gesellschaftlichem Terrain entspräche ihm der Begriff der Entideologisierung. Für beides sei der Freiheitsbegriff zentral. »Es ist nicht zu viel gesagt, dass hier eine Korrespondenz der theologisch bestimmten Autorität der Freiheit mit guten Gründen für die Freiheit des Bürgers obwaltet, wie sie auch im Leitbegriff für die öffentliche Verantwortung der Kirche präsent ist.«[419]

Für jeweils aktuelle Einschätzungen des Selbstverständnisses der Rolle der Kirche durch die Bürger als Christenmenschen sieht Rendtorff empirische, soziologische Methoden als besonders hilfreich an. Bereits 1974 wurde für eine EKD-Studie die Einstellung der Kirchenmitglieder gegenüber der Institution Kirche mit Hilfe einer empirischen Erhebung untersucht.[420] Rendtorff kommt zu dem Schluss, dass die Ergebnisse dieser und weiterer Studien einen nicht zu unterschätzenden Einfluss besäßen. So bestimmten sie das Selbstverständnis der real existierenden Kirche mit und seien auch in der kirchlichen Praxis mit einer Veränderung der Selbstwahrnehmung verbunden.

Ausbildung, in: Eduard Lohse/Trutz Rendtorff, Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie. Eine Ortsbestimmung, München 1974, 42–59, 42.

416 Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 388.

417 Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 389.

418 Kirchenkanzlei der Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981.

419 Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 392.

420 Eine frühere Studie von 1959 hatte vor allem die methodischen wie theologischen Probleme einer solchen Befragung deutlich werden lassen. Vgl. Hans-Otto Wölber, Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen 1959.

Zusammenfassend lässt sich zu Rendtorffs Verständnis von Religion, Kirche und Theologie, auch im Blick auf das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft, Folgendes festhalten: In der *Religion* als eigenständiger Lebensform sieht Rendtorff vor allem eine Institution der Unterscheidung von Gott und Mensch inmitten der Lebenswirklichkeit, deren Aufgabe es sei, die allem Handlungssinn vorausliegende Wirklichkeit Gottes in der Gesellschaft bekannt zu machen. Religion trete dabei in vielen Formen auf. Aufgabe der *Kirche* als Institution der Freiheit ist es unter anderem, die Akzeptanz der grundlegenden Verbindlichkeiten des Lebens zu fördern und für eine Klärung der Handlungsziele im Blick auf die religiöse Beziehung zur Lebenswirklichkeit einzutreten. Die Kirche repräsentiert das Reich Gottes symbolisch und enthält sich politischer und gesellschaftlicher Einflussnahme. Ihr ist die Verkündigung aufgegeben, deren primärer Ort der öffentliche Gottesdienst ist. Im Ringen um die Gestaltung dieses Verkündigungsauftrages zeige sich die untrennbare Verbundenheit von Kirche und *Theologie*.

2.3.5 Kritische Würdigung

Mit Rendtorffs Ansatz wurde ein Entwurf vorgestellt, dessen Inhalt und Methode strikt deskriptiv ausgerichtet sind. Nach Rendtorff ist Ethik als eine deskriptive Grundwissenschaft zu verstehen, die bei den Elementarerfahrungen jeder einzelnen Person einzusetzen hat. Zu den Elementarerfahrungen zählen nach Rendtorff, wie bereits erwähnt, (1) *das Gegebensein des Lebens*, (2) *das Geben des Lebens* und (3) *die Reflexivität des Lebens*. Es ist dieser in der Erfahrung verankerte Horizont, in dem sich die Fragen der menschlichen Lebensführung stellen und der sich zur Theologie hin öffnet. Diese stellt sich für Rendtorff konsequenterweise als ethische Theologie dar.

Rendtorffs Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit, Religion und Politik ist durch das Bestreben gekennzeichnet, »die Verbindungslinien und Überschneidungsbereiche zwischen der Tradition des reformatorischen Christentums und der Gesellschaftsstruktur der Bundesrepublik aufzuweisen – freilich nicht um eine theologische Legitimation dieser Gesellschaftsordnung zu erarbeiten, sondern als Zugeständnis an die Herausforderung, die eigene Gegenwart als Ort der Fortschreibung des Christentums zu begreifen.«[421] Unter der Perspektive der Autorität der Freiheit lässt sich Rendtorffs Modell mit Vögele verstehen »als eine Lehre von der Legitimation und Begrenzung des Politischen. Sie ist Legitimation, weil sie das Politische – im Rahmen einer Zwei-Reiche-Lehre – als notwendiges Medium zur Konstitution des Zusammenlebens, normativ: des Friedens der Menschen untereinander begreift. Sie ist Begrenzung, weil das Politische nicht als Universalmedium verstanden wird, in dem Machtgegensätze ohne normative Einschränkung ausgetragen werden.«[422]

---

[421] Anselm/Schleissing, Einführung, XI.

[422] Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 367.

Die Rolle der Kirche wie auch der theologischen Ethik wird dabei freilich in recht enge Bahnen gelenkt. Die Aufgabe der Kirche in diesem Entwurf ist die Verkündigung, deren Raum der öffentliche Gottesdienst. Das Reich Gottes hat sie symbolisch zu repräsentieren und sich der konkreten Einflussnahme auf gesellschaftliche oder politische Belange zu enthalten. Vor diesem Hintergrund steht Rendtorff einer theologisch begründeten »öffentlichen Verantwortung« jenseits der Öffentlichkeit des Gottesdienstes skeptisch gegenüber. Vor allem um diesen letzten Aspekt soll es im Folgenden gehen.

2.3.5.1 Öffentliche Verantwortung

Öffentlichkeit im Blick auf die Kirche ist nach Rendtorff primär auf die Öffentlichkeit des Gottesdienstes bezogen. Wiederholt macht er deutlich, dass für ihn das *publice docere* der Kirche sein Publikum im öffentlichen Gottesdienst findet.[423] Er verhehlt nicht seine Skepsis gegenüber denen, die dieses Publikum auch über den gottesdienstlichen Rahmen hinaus – und in Politik und Gesellschaft hinein – ausweiten wollen. Beispielhaft verweist er auf die Öffentlichkeit, an die sich die öffentlichen Äußerungen der Kirchenleitungen und Synoden durch Stellungnahmen und Handreichungen richtet und fragt pointiert, ob »die ›öffentliche Verantwortung‹ überhaupt zu den Spezifika kirchlicher Lehre und Verkündigung«[424] gehöre. Er geht noch einen Schritt weiter und stellt die theologische Rechtfertigung einer derartigen Praxis »öffentlicher Verantwortung« grundsätzlich in Frage.[425] Mit diesen Thesen positioniert er sich gegen eine Auffassung von Kirche und Theologie als *wesensmäßig* öffentlich, wie sie von Huber und Bedford-Strohm vertreten wird.

Rendtorffs Beschränkung des *publice docere* auf den Gottesdienst erscheint dabei allerdings als eine theologische und praktische Engführung. Im Blick auf die theologische Argumentation hat Huber überzeugend dargelegt, dass sich Verkündigung in der biblischen Tradition, beispielsweise bei den alttestamentlichen Propheten, als an die ganze Öffentlichkeit einschließlich Staat und Gesellschaft gerichtet versteht und nicht nur im kultischen Rahmen zu verorten ist. Aber auch aus praktischer Sicht lassen sich Gegenargumente gegen eine Eingrenzung des *publice docere* auf den kirchlichen Gottesdienst geltend machen. So ist angesichts der Tatsache, dass gegenwärtig durchschnittlich nur etwa vier Prozent der protestantischen Christinnen und Christen sonntags einen Gottesdienst besuchen, ein faktischer »Öffentlichkeitscharakter« einer solchen Veranstaltung nur schwer aufrechtzuerhalten. Es scheint hier, dass Rendtorff dieser Differenz zwischen einem theoretisch begründeten, aber sich praktisch kaum manifestierenden Öffentlichkeitscharakter nicht ausreichend Rechnung trägt. Entsprechend lässt er wirksame Hilfestellungen vermissen, wie sich eine An-

---

423 Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 383.
424 Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 383.
425 Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 383.

näherung zwischen dem faktisch (nicht) vorhandenen und dem theoretischen Öffentlichkeitscharakter der Gottesdienste erreichen ließe.

Problematisch ist in diesem Zusammenhang des Weiteren Rendtorffs rein symbolische Deutung der kirchlichen Repräsentanz des Reiches Gottes. Zwar ist Rendtorff grundsätzlich Recht zu geben, wenn er die symbolische Repräsentanz des Reiches Gottes als Aufgabe der Kirche beschreibt. Doch führt seine Argumentation in einen wenig hilfreichen Dualismus, wenn er die symbolische Repräsentanz des Gottesreiches fordert und gleichzeitig vor der für den Protestantismus spezifischen Versuchung eines »moralischen Klerikalismus«[426] warnt, der unter anderem dadurch gekennzeichnet sei, dass sich die Kirche der »unmittelbaren Einflussnahme auf Angelegenheiten in Politik und Gesellschaft«[427] bediene. Dieser unglücklichen Entgegensetzung von Reich Gottes und öffentlichem Engagement ist mit Moltmann entgegenzuhalten: »Eine Theologie, die von der Reich-Gottes-Verheißung lebt, kann … nichts anderes sein als öffentliche Theologie.«[428] In seinem grundsätzlich plausiblem Bestreben, eine Vermischung von Kirche und Staat zu vermeiden, verliert Rendtorff die Gemeinsamkeiten beider Bereiche aus den Augen. Sowohl Kirche als auch Staat streben nach Frieden und Gerechtigkeit – auch wenn Rendtorff die Friedenssicherung ausschließlich als Aufgabe des Staates ausweist.

Die positiven Synergieeffekte, die entstehen können, wenn Kirche und Staat als Partner für Frieden und Gerechtigkeit aktiv werden, zeigen sich unter anderem in der politischen und kirchlichen Versöhnungsarbeit. Am Beispiel des post-genozidalen Ruandas wird deutlich, dass dauerhafter Frieden und tiefgreifende Gerechtigkeit auf die aktive Mitwirkung beider Bereiche, Staat *und* Kirche, angewiesen sind.[429] Für ein derartiges kooperatives und öffentliches Engagement von Staat und Kirche zum Wohle der Gesellschaft ist in Rendtorffs Modell nicht ausreichend Platz.

2.3.5.2 Protestantismusverständnis

Im Folgenden soll Rendtorffs Protestantismusverständnis unter zwei Perspektiven gewürdigt werden, zunächst in seiner formalen Weite und anschließend in seiner inhaltlichen Bestimmtheit als Verfassungsprotestantismus. Rendtorff macht *erstens* zu Recht darauf aufmerksam, dass die protestantischen Kirchen in Deutschland nicht die alleinigen Hüter des deutschen Protestantismus sind.[430] Jenseits aller klerikalen Versuche, Revierabsteckung zu betreiben, ist für Rendtorff der Protestantismus in Deutschland auch in zahlreichen anderen Strukturformen wie Vereinen, Gemeinschaften oder Interessengruppen zu finden. Damit

---

426 Rendtorff, Ethik, 363.
427 Rendtorff, Ethik, 363.
428 Moltmann, Gott, 15 Anm. 140.
429 Vgl. Pascal Bataringaya, Versöhnung nach dem Genozid. Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers für Kirche und Gesellschaft in Ruanda, Kamen 2012.
430 Rendtorff, Protestantismus zwischen Kirche und Christentum, 410.

zeigt sich bei Rendtorff ein sachgemäßer historischer Relativismus, der auch im Land der Reformation der Versuchung widersteht, das reformatorische Gedankengut auf eine Institution zu beschränken.

Mit diesem Gedanken entspricht Rendtorff der christlich-religiösen Realität in Deutschland wie auch der Schweiz. Er trägt dazu bei, andere christliche Religionsformen wie beispielsweise die Mennoniten, die Baptisten oder Methodisten aus ihrer »Sektenecke« zu holen, in die sie das allgemeine Bewusstsein oftmals verweist, und verleiht ihnen Legitimität als Mit-Protestanten. Seine Folgerung, dass »das Christentum sich weder auf den Raum der Kirche beschränken lässt, noch allein in der Theologie seine wissenschaftliche Verortung hat«,[431] ist daher ausdrücklich zu begrüßen. Dabei ist Rendtorffs Einsicht, dass die Wirkung des Protestantismus auf die Gesellschaft nicht ausschließlich durch die institutionalisierten protestantischen Kirchen erfolgt, sondern auch durch besagte Gemeinschaften und Initiativen, nicht nur inhaltlich, sondern auch analytisch bedeutsam. Denn sein Bestreben, den Einfluss des Christentums auf die Gesellschaft angemessen zu erfassen, ist auf diesen realitätsgemäßen, weiten Protestantismusbegriff angewiesen. Eine Fokussierung auf den Protestantismus in Form der institutionalisierten Kirche hätte eine verengte Wahrnehmung zur Folge.

Rendtorffs weites Protestantismusverständnis hat überdies Auswirkungen auf sein Kirchenverständnis. Als Institution der Freiheit muss die Kirche dieser Offenheit entsprechen. Sie muss offene Kirche, d. h. im besten Sinne des Wortes eine Volkskirche sein. Während diese Offenheit und Weite im Protestantismusverständnis positiv zu würdigen ist, zeigt sich zugleich, dass für Rendtorff eine offene Kirche nicht notwendigerweise eine öffentliche Kirche im Sinne Hubers sein muss. Sein Öffentlichkeitsbegriff weist damit nicht dieselbe Weite wie sein Protestantismusbegriff auf.

Sein Protestantismusverständnis dient Rendtorff *zweitens* der Zuordnung von Staat, Religion und Gesellschaft. Mit Hilfe des Begriffs »Verfassungsprotestantismus«[432] bringt Rendtorff die Affinität des Christentums zur Demokratie zur Geltung, angesichts der lange kritisch-distanziert bis ablehnenden Haltung des deutschen Protestantismus gegenüber der Demokratie keine Selbstverständlichkeit. Dieses Anliegen teilt Rendtorff mit Herms. Für beide ist es das protestantische Freiheitsverständnis, das die Zustimmung des Protestantismus zur verfassungsrechtlichen Demokratie begründet.

Besonders zu würdigen ist Rendtorffs Realismus, wie er in seinem Pluralismusverständnis zu Tage tritt, wonach im Pluralismus weniger verschiedene Überzeugungen in einem verklärt-harmonischen Miteinander als vielmehr die faktischen Auseinandersetzungen zu sehen sind.[433] Unter der Prämisse der Ge-

---

431 Anselm/Schleissing, Einführung, XIII.

432 Rendtorff, Ethik, 341.

433 »Statt ›Pluralismus‹ wäre es auch zutreffend, von ›Konflikt‹ zu sprechen. ›Pluralismus‹ ist ein formaler Begriff mit der Tendenz, Konflikte als Normallage und Dauerzustand moderner politischer Gesellschaft anzuerkennen.« Rendtorff, »Civil Religion«, 8.

waltfreiheit gehöre damit der bewusste und gepflegte Umgang mit Dissensen zu den zentralen Aufgaben der politischen Kultur. Diese Aufgabe könne nur im Medium der Diskussion und Kommunikation angemessen vollzogen werden. In einer weiteren Parallele zu Herms sieht Rendtorff die Kommunikation nicht nur als binnenpolitische Aufgabe, sondern als Pflicht zur Transparenz gegenüber der Öffentlichkeit. Doch verlaufe die Kommunikation nicht einseitig. Sondern der demokratisch verfasste Staat lebt, wie Rendtorff unterstreicht, aus der Verantwortung jedes einzelnen Bürgers für die Demokratie. Rendtorff sieht hier analoge Strukturen zum protestantischen Prinzip des Priestertums aller Gläubigen. So wie die Demokratie nicht ohne die Beteiligung ihrer Bürgerinnen und Bürger überlebensfähig sei, so sei auch die Kirche auf ihre Gemeindemitglieder und deren Engagement notwendig angewiesen. Zu Recht beschreibt Rendtorff den Frieden als Aufgabe des Staates. Doch zeigt sich der Frieden nur im Gefolge seiner Schwester, der Gerechtigkeit.[434] Die Zusammengehörigkeit beider findet bei Rendtorff dagegen weniger Beachtung.

2.3.5.3 Individualität und Sozialität

Der Rendtorff'sche Ansatz wird auch als ein Entwurf beschrieben, der die Betonung des Individuums in den Vordergrund stellt, möglicherweise zu Lasten der Sozialität des Menschen.[435] Im Folgenden soll daher kurz dem Stellenwert der Sozialität in Rendtorffs Entwurf nachgegangen werden. Wenden wir uns dazu nochmals dem Fundament seines ethischen Entwurfes zu, dem Erfahrungshorizont des Individuums und der Gegebenheit des Lebens. Deren Appelldimension liege, so Rendtorff, in der Vorfindlichkeit des Menschen als ethisches Subjekt. Der Mensch sehe sich als ein Subjekt, das zum Handeln, d. h. zur Lebensführung gerufen ist. Da Handeln immer in Beziehung auf den anderen und auf die Umwelt stattfindet, kann Rendtorff die Sozialität des Menschen in dieser Appelldimension begründen.

Was kennzeichnet nun für Rendtorff die Sozialität dieser Handlungsstruktur? Den inneren Sinn der Sozialität erkennt Rendtorff – unter Verweis auf Knud E. Løgstrup – im Vertrauen. Nach Løgstrup »gehört zu unserem menschlichen

---

[434] Das Aufeinander-angewiesen-Sein beider kommt in der EKD-Denkschrift »Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen« von 2007 vor allem unter dem Leitbegriff »Gerechter Friede« gut zum Ausdruck. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift, Gütersloh 2007.

[435] Den Unterschied zwischen den beiden Schulen Heidelberg (vertreten vor allem durch Heinz-Eduard Tödt und Wolfgang Huber) und München (Trutz Rendtorff) fasst Bedford-Strohm wie folgt zusammen: »München war die neuzeitliche individuelle Freiheit und Heidelberg war eben die kommunikative Freiheit, die Freiheit, die immer versucht hat, die Gemeinschaft mit auf den Freiheitsbegriff zu beziehen.« Heinrich Bedford-Strohm, Existenz in der Perspektive kommunikativer Freiheit. Schlaglichter zum wissenschaftlichen Werk Wolfgang Hubers und seiner öffentlichen Bedeutung, in: Heinrich Bedford-Strohm/Paul Nolte/Rüdiger Sachau (Hg.), Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber, Leipzig 2014, 11–16, 12.

Dasein, dass wir einander normalerweise mit natürlichem Vertrauen begegnen.«[436] Auch Rendtorff versteht Handeln wesensmäßig als durch Vertrauen gekennzeichnet. Einen weiteren Aspekt der Sozialität weist Rendtorff mit der Kommunikation aus. Nicht zuletzt die Sprechakttheorie mache darauf aufmerksam, dass Sprache nicht nur abbildend, sondern auch selbst schöpferisch tätig sei. Indem Sprache auf kommunikative Verständigung ziele, strebe sie zugleich nach dem anderen. Eine weitere Dimension von Sozialität sieht Rendtorff in der ethischen Reflexivität, die Gemeinschaft antizipiert und Kommunikationsfähigkeit realisiert.

Als Zwischenfazit kann daher zunächst festgehalten werden, dass die Sozialität des Menschen in Rendtorffs Entwurf durchaus eine Rolle spielt. Dennoch ist darauf hinzuweisen, dass eine Begründung der menschlichen Sozialität im Appell, der an ihn gerichtet ist, von einer Begründung zu unterscheiden ist, die die Sozialität als Zusprache an den Menschen fasst. Letzteres findet sich bei Huber, wenn er den Menschen als Beziehungswesen dadurch gekennzeichnet sieht, dass er »von Gott als ein Ebenbild angesprochen«[437] wird. Aus der Ansprache erwächst die Antwort. Die Kommunikation gehört damit wesensmäßig zum Menschen dazu. Tritt für Rendtorff die Sozialität vor allem als Imperativ an den Menschen heran, so ist es der Indikativ, der für Hubers Verankerung der Sozialität des Menschen kennzeichnend ist. Wertungen wie eine sekundäre Sozialität im Falle Rendtorffs gegenüber einer primären Sozialität im Falle Hubers sind hier wenig hilfreich, insbesondere da beide Ansätze die Ursprünglichkeit der Sozialität des Menschen betonen. In gut protestantischer Tradition scheint es jedoch überzeugend, den Zuspruch vor den Anspruch zu setzen.

2.3.5.4 Deskription, nicht Normativität

Nach den bisherigen, überwiegend inhaltlichen Anmerkungen ist noch auf einige methodische Spezifika des Rendtorff'schen Ansatzes einzugehen, die freilich nicht ohne Auswirkungen auf die inhaltliche Ebene bleiben. Anselm überschreibt Rendtorffs Programm mit »Deskription, nicht Normativität«.[438] Rendtorffs deskriptives Vorgehen wurde am Beispiel seiner ethischen Theologie deutlich gemacht, die von den Grundgegebenheiten des Lebens ausgeht. Der gesamte Entwurf nimmt seinen Ausgang am individuellen Erfahrungshorizont. Das Einbeziehen menschlicher Grunderfahrungen – in Rendtorffs Terminologie das Gegebensein des Lebens, das Geben des Lebens und die Reflexivität des Lebens – ist insbesondere im Vergleich mit analytischen Denktraditionen, die sich einem abstrakt gefassten Vernunftbegriff unterordnen, positiv zu würdigen. Es ist zu begrüßen, dass Rendtorffs Entwurf die tatsächlichen Gegebenheiten der menschlichen Lebenswirklichkeit im Blick hat und keine vom Menschen und

---

436 Knud E. Løgstrup, Die ethische Forderung, Tübingen ³1989, 7.
437 Huber, Ethik, 24.
438 Anselm, Ethische Theologie, 261.

seinen Erfahrungen abstrahierende Ethik entwickelt. Dennoch geht auch eine erfahrungsorientierte, deskriptive Arbeitsweise mit der Gefahr gewisser Einseitigkeiten einher, auf die hier hingewiesen werden soll.

Zur zentralen Aufgabe der Ethik gehört es nach Rendtorff, »Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit [zu erörtern], in deren Wahrnehmung sich die Aufgabe einer ethischen Theologie stellt.«[439] Eng verbunden mit der Wahrnehmung dieser Grundelemente ist für Rendtorff als weiterer Aufgabenbereich ethischer Theologie die Reflexion dieser Lebenswirklichkeit. Inhaltlich bestimmte theologische Referenzpunkte wie theologische Lehrstücke der Tradition erhalten damit die Funktion eines Deuterahmens für die menschlichen Grunderfahrungen. Als Beispiel verweist Rendtorff auf die Schöpfungs- oder Rechtfertigungslehre. In dieser Funktion, nämlich in ihrem Deutungspotential, sieht Rendtorff die bleibende Aktualität und Relevanz christlicher Theologie.

Grundsätzlich ist ein solches Vorgehen, das ausgehend von menschlicher Erfahrung dogmatische Berührungspunkte deutend in den individuellen Lebenshorizont einspeist, nicht unplausibel. Problematisch wird dies allerdings dort, wo es zu einer Selektion dogmatischer Lehrstücke kommt. Kriterium ist dann der menschliche Erfahrungshorizont, an den passende Elemente christlicher Glaubenslehre angeschlossen werden – während unpassende Elemente ignoriert bzw. verworfen werden. Das Ergebnis wäre eine selektive christliche Dogmatik, die den Erfahrungen des modernen Menschen angepasst wird. Genau dies entspricht nun Rendtorffs Anliegen. Er setzt sich gegen einen unabhängig von der Geschichte des Christentums existierenden, feststehenden dogmatischen Grundbestand zur Wehr und damit auch gegen eine »dem Gegenstand der Theologie selbst innewohnende Systemstruktur«.[440] Die Theologie hat dementsprechend keinen spezifischen dogmatischen Inhalt zum Thema. Stattdessen fokussiert sie auf die Christentumsgeschichte selbst, die in ihrem Vollzug zu ihrem Thema wird.

Hier drängt sich nun die Frage auf, wo dann das Spezifikum der Theologie, etwa im Vergleich mit den Sozial- und Kulturwissenschaften, liegt. Das Proprium einer theologischen Zugangsweise ist für Rendtorff weder in einer entsprechenden Normenbegründung noch in einer spezifischen Thematik noch in einer bestimmten Zielgruppe zu finden. Stattdessen werden wir an ein formales Kriterium verwiesen: »Es ist vielmehr ein strukturelles Element, das die theologische Reflexion sozialwissenschaftlichen Theoriebildungen voraushat.«[441] Dieses Strukturelement wird in Rendtorffs ethischem Entwurf sichtbar in seiner spezifischen Verbindung von Geschichte und Freiheit, dem Gegebensein des Lebens und den Möglichkeiten zu dessen je individueller Gestaltung. »Sein [sc.

---

439 Rendtorff, Ethik, 79.

440 Rendtorff, Überlieferungsgeschichte, 13.

441 Anselm/Schleissing, Einführung, xvii.

Rendtorffs] Entwurf kennt ... keine substantielle, der Gestaltung und dem historischen Wandel entzogenen Formen der vorgegebenen Strukturen«.[442]

Die bereits angedeutete Gefahr gewisser Einseitigkeiten eines solchen rein deskriptiven Entwurfes einer christlichen ethischen Theologie, die ihr theologisches Spezifikum in einem Formalprinzip sieht, erweist sich hier als vierfach gefasst. So lässt sich *erstens* kritisch rückfragen, ob die mit der Deskription einhergehende Selektivität christlicher Lehrbestände nicht zwangsläufig zu einer Reduktion der Glaubensüberzeugungen führt, bei der – je nach kulturellen und zeitgeschichtlichen Gegebenheiten – nicht passende Inhalte eliminiert werden. Aus der herausfordernden Vielfalt der unterschiedlichen Elemente christlicher Inhalte wird so eine individuell gestaltete, wandlungs- und anpassungsfähige »Best-of-Version« der christlichen Religion.

Damit ist eine *zweite* Anfrage verbunden. Besteht nicht die Gefahr, wenn das Spezifikum der religiösen Tradition des Christentums in seiner Form und nicht in seinem Inhalt zu finden ist, dass auch die Bedeutung der noch bestehenden inhaltlichen Elemente – bei Rendtorff sind dies vor allem Topoi der Schöpfungs- und die Rechtfertigungstheologie – abnimmt? Wie lässt sich die bleibende Bedeutung dieser Bestandteile christlicher Überlieferung halten, wenn sie einst als Deutungsrahmen für bestimmte Erfahrungen nicht mehr notwendig sein sollten? Die Bestimmung des theologischen Propriums als rein formal erweist sich hier als reduktionistisch.

Drittens lässt sich fragen, ob die Fokussierung auf den Fortgang der Christentumsgeschichte als Thema der Theologie nicht die Gefahr ewiger Selbstreflexion in sich birgt, eine anhaltende Selbstbespiegelung, die für äußere Impulse inhaltlicher Art unempfänglich wird. Das Ringen um ein in aktuellen Kontexten angemessenes Verständnis herausfordernder, gar (ver)störender dogmatischer Inhalte weicht der schlichten Akzeptanz des Gegebenen als oberstes hermeneutisches Kriterium.

Wird die Relevanz christlicher Theologie primär in ihrem Deutungspotential verortet, stellt sich schließlich und *viertens* die Frage, wie das kritische Potential des christlichen Glaubens zum Tragen kommen kann. Rendtorffs Anliegen ist es, »die Verbindungslinien und Überschneidungsbereiche zwischen der Tradition des reformatorischen Christentums und der Gesellschaftsstruktur der Bundesrepublik aufzuweisen.«[443] Vögele macht daher zu Recht auf die Gefahr des Rendtorff'schen Ansatzes aufmerksam, »als der politisch neokonservative, theologisch liberale Versuch einer Affirmation des status quo gelesen [zu] werden«.[444] Während der Aufweis der inneren Verbindung der christlichen Tradition

---

442 Anselm/Schleissing, Einführung, xix.

443 Anselm/Schleissing, Einführung, xi.

444 Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 368. Vögele weist gegen Anselm darauf hin, dass Rendtorffs Ansatz durchaus ein normatives Kriterium kenne, nämlich den Frieden. Dieses Kriterium bewahre Rendtorff davor, als reine »Affirmation des status quo« verstanden zu werden (ebd., 368).

mit der gegenwärtigen Kultur ein legitimes Anliegen ist, geht die Relevanz des Christentums für die gegenwärtige Kultur doch nicht darin auf. Ziel einer theologischen Ethik kann es nicht nur sein, »die eigene Gegenwart als Ort der Fortschreibung des Christentums zu begreifen«,[445] sondern das Christentum zeichnet sich durch ein überschüssiges Moment aus, das sich der rein deskriptiven Erfassung menschlicher Erfahrungen entzieht. Dieses überschüssige Moment versteht sich nicht nur in einer inneren Verbindung zur Gegenwartskultur, sondern ebenso als ihr kritisches Gegenüber. Es lässt nach Frieden und Gerechtigkeit streben auch und gerade dort, wo diese der Erfahrung nicht zugänglich sind. Damit entzieht sich das Reich Gottes letztlich der Deskriptivität. Zwar sind das Leid und das Elend dieser Welt deskriptiv abzubilden, aber die Pointe des christlichen Glaubens ist es doch, darüber hinauszuweisen. Johann Baptist Metz macht auf diesen Zusammenhang aufmerksam, wenn er auf die Untrennbarkeit der Leidensgeschichte von der Auferstehungsgeschichte weist.[446] Es ist die Hoffnungsperspektive, die für das Christentum zentral ist, und diese lässt sich deskriptiv gerade nicht erfassen.

2.4 Kritische Zeitgenossenschaft (Eberhard Schockenhoff)

Nach den Entwürfen der evangelischen Theologen Huber und Bedford-Strohm, Herms und Rendtorff soll mit dem Ansatz des katholischen Theologen Eberhard Schockenhoff ein prominentes Beispiel gegenwärtiger Moraltheologie in den Blick genommen werden, um auf diese Weise auch zwischen den Konfessionen Querbezüge sichtbar zu machen. Freilich wären auch hier Alternativen zu Schockenhoffs Entwurf denkbar, doch bietet sich Schockenhoff nicht zuletzt aufgrund seiner langjährigen Mitgliedschaft im DER – unter anderem als dessen stellvertretender Vorsitzender – in diesem Kontext besonders an. Die nähere Beschäftigung mit einem katholischen Entwurf erscheint auch aufgrund der Tatsache sinnvoll, dass zu den in der vorliegenden Studie Interviewten katholische wie evangelische Vertreter einer theologischen Ethik gehören.

Im umfangreichen Œuvre des Freiburger Moraltheologen Schockenhoff finden sich neben zahlreichen Diskussionen zu materialethischen, insbesondere bioethischen Themen wie Präimplantationsdiagnostik oder Sterbehilfe auch verschiedene grundlegende Werke zur theologischen Ethik. Neben der wissenschaftlichen Tätigkeit geben zahllose Zeitungsartikel und Vorträge außerhalb des akademischen Kontextes ein beredtes Zeugnis vom Selbstverständnis dieses Theologen ab, der sich und sein Wirken als »kritische Zeitgenossenschaft«[447] verstanden wissen möchte. Bevor wir uns Schockenhoffs Verständnis von kriti-

[445] Anselm/Schleissing, Einführung, xi.

[446] Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 98.

scher Zeitgenossenschaft als ethischer Konsequenz aus seiner Zuordnung von theologischer Ethik bzw. Kirche und Öffentlichkeit näher widmen, seien einige grundlegende Momente seines theologisch-ethischen Ansatzes kurz beleuchtet, die für unsere Fragestellungen besonders relevant sind.

2.4.1 Ethik als Verbindung von Tugendethik und normativer Ethik

Schockenhoffs Zugang zur theologischen Ethik zeichnet sich durch eine spezifische Verbindung eines tugendethischen Ansatzes mit einer normativen Ethik aus. Ausführlich widmet sich Schockenhoff dieser »Grundlegung der Ethik« in seinem gleichnamigen Werk.[448] Der Verklammerung der beiden Pole dienen die anthropologischen Voraussetzungen, wie er sie in seiner »Theologie der Freiheit«[449] darlegt. Mit den drei Schlagworten »Lebensethik«, »Naturrecht« und »Menschenwürde«, die für zwei von Schockenhoffs Grundlagenwerken titelgebend sind – »Ethik des Lebens« sowie »Naturrecht und Menschenwürde«[450] –, ist bereits eine Art roter Faden benannt, der sich durch die unterschiedlichsten Themen in seinen Veröffentlichungen zieht. In beiden Werken zeigt sich das kennzeichnende Bemühen, die Antworten der traditionellen katholischen Moraltheologie unter Einbeziehung der gegen sie gerichteten Einwände auf eine Weise neu darzustellen, die ihre Relevanz für die gegenwärtigen Diskussionen hervortreten lässt.

Als Beispiel für dieses Bemühen sei auf Schockenhoffs Überlegungen zum Minimalethos verwiesen. Im Minimalethos, das sich auf die absolut notwendigen Mindestvoraussetzungen des Menschseins bezieht, sieht Schockenhoff eine Nähe zum heutigen Menschenrechtsdiskurs, für den ein derartiges Minimalethos ebenfalls unentbehrlich ist. »Die der Theorie der *lex naturalis* zugrundeliegende Reflexion auf die unerlässlichen Mindestbedingungen des Menschseins gleicht daher dem Reduktionsverfahren, durch das wir in der gegenwärtigen Diskussion um Menschenwürde und Menschenrechte aus den vielfältigen anthropologischen Sinnvorstellungen, denen Menschen folgen, jenen normativen Kerngehalt menschlicher Würde herausschälen, den wir in der Idee unveräußerlicher Menschenrechte schützen.«[451] Ein solcher Minimalkonsens lasse einerseits ausreichend Freiraum für die Entfaltung kultureller Unterschiede und

[447] Eberhard Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, Freiburger Texte 57 (2007), 26–46.

[448] Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg im Breisgau ²2014.

[449] Eberhard Schockenhoff, Theologie der Freiheit, Freiburg im Breisgau 2007.

[450] Eberhard Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss, Mainz 1993 (in zweiter Auflage: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg im Breisgau 2013); ders., Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996.

[451] Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde, 193. Dieser Gedanke ist bereits in Schockenhoffs »Ethik des Lebens« zu finden. Vgl. Schockenhoff, Ethik des Lebens (1993), 235ff.

verschiedener Lebensentwürfe. Zugleich sei er auf Konkretion durch die »gehaltvolleren anthropologischen Vorstellungen« angewiesen, »die sich auf dem Hintergrund unterschiedlicher philosophischer, metaphysischer oder religiöser Traditionen herausbildeten«.[452] Nicht zuletzt aufgrund der inneren Verbindung von Naturrecht und Menschenwürde weist Schockenhoff auch außerhalb der traditionellen katholischen Ethik naturrechtliche Argumentationsweisen nach. So erweisen sich »viele Neuansätze der philosophischen und theologischen Ethik … bei näherer Betrachtung nicht als Alternativen zum Naturrecht, sondern als Modifikationen innerhalb desselben Paradigmas«.[453] Eine Fortschreibung eines naturrechtlichen Ansatzes sieht er beispielsweise in der Befähigungs-Ethik von Martha Nussbaum und Amartya Sen sowie in der autonomen Moral im christlichen Kontext. Im Blick auf die christliche Tradition gelte es nun, mit Hilfe der Interpretation biblischer Texte diesem Minimalethos zur notwendigen Konkretion zu verhelfen. Ohne die pluralen Grundbedingungen unserer Zeit zu verkennen, verweist Schockenhoff damit auf die spezifische Produktivität des christlichen Ethos, während er zugleich dessen Allgemeingültigkeitsanspruch vertritt.

2.4.1.1 Allgemeingültigkeit und Kommunikabilität

Damit ist ein weiterer zentraler Aspekt in Schockenhoffs Ansatz benannt, sein Bemühen um »allgemeinverbindliche ethische Prinzipien … auf einem Fundament …, das sinnvoll nicht mehr zu bestreiten ist«.[454] Diesem Anliegen stellt Schockenhoff in seiner »Ethik des Lebens« vor allem den »Gedanken der Gleichursprünglichkeit aller verantwortungsfähigen Vernunftwesen und ihrer gegenseitigen Anerkennung«[455] an die Seite. Auf Grundlage exegetischer Erkenntnisse – katholischer wie evangelischer Provenienz – führt ihn die theologische Reflexion über verschiedenste Topoi zu Ergebnissen, von denen er ausgeht, dass sie auch »den Freunden ›vernunftgeleiteter Argumentation‹«[456] grundsätzlich einzuleuchten vermögen. Mit dieser Vorgehensweise versucht Schockenhoff eine vernunftgeleitete Argumentation mit einer biblischen Basis zu verbinden, ohne dass eines auf Kosten des anderen zurückgestellt würde. »Die Hochschätzung der praktischen Vernunft, von der ein solches Vorgehen geleitet ist, gibt die Glaubensgrundlagen der christlichen Ethik nicht preis.«[457] Sein Universalisierbarkeitsbestreben lässt Schockenhoff in Kant, dem »Begründer einer universalis-

---

452 Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde, 235.
453 Eberhard Schockenhoff, Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik?, HerKorr 62 (2008), 236–241, 241.
454 Schockenhoff, Ethik des Lebens (1993), 22.
455 Schockenhoff, Ethik des Lebens (1993), 22.
456 Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011, 234.
457 Wolfgang Huber, Rezension zu Eberhard Schockenhoff, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, ThLZ 139 (2014), 1509–1513, 1510.

tischen Vernunftmoral«,[458] nicht nur einen Gesprächspartner, sondern bei aller Kritik auch einen »wichtige[n] Bündnispartner«[459] finden. Auch hier plädiert Schockenhoff dafür, dass eine explizit theologisch konzipierte Ethik keineswegs nur im Rahmen eines religiösen Vorverständnisses Einsicht und Relevanz beanspruchen könne. Stattdessen gilt für Schockenhoff, dass die »Einsicht in den Anspruch moralischer Prinzipien und Normen ... weder den Glauben noch die Annahme der Offenbarung voraussetzt«, sondern sich auf die »Erkenntnis jener obersten Prinzipien« bezieht, »welche die praktische Vernunft auf eigenständige Weise erfasst«.[460] Für den ethischen Diskurs bedeutet dies, dass statt religiöser oder weltanschaulicher Prämissen die Macht des Argumentes von Bedeutung ist, nicht aber, ob der Diskussionspartner »gläubig oder ungläubig, Christ oder Nicht-Christ, bekennender Atheist oder einfach nur ein skeptisch Nachdenkender ist«.[461]

Aus dem vernunftgemäßen Charakter des christlichen Ethos, der der praktischen Vernunft zugänglich ist, leitet sich für Schockenhoff die »Kommunikabilität des christlichen Ethos«[462] auch jenseits einer theologischen Binnendiskussion ab, ein für seinen Entwurf ebenfalls zentraler Gedanke. Schockenhoff »verfolgt ein Konzept theologischer Lebensethik, das philosophisch begründet ist, sich einer vernunftgeleiteten Argumentation bedient und auf Gesprächsfähigkeit mit verschiedenen weltanschaulichen, theologischen und philosophischen Positionen angelegt ist.«[463] Damit wird die Interdisziplinarität zu einem spezifischen Merkmal des Schockenhoff'schen Ansatzes theologischer Ethik. Vor allem bei materialethischen Fragestellungen treten neben die Theologie Gesprächspartner aus unterschiedlichen Disziplinen wie der Philosophie, der Medizin oder den Politik- und Sozialwissenschaften. Dabei entspricht die in der allgemeinen Vernunft verankerte epistemologische Komponente von Schockenhoffs Verständnis der Kommunikabilität einer in der entsprechenden Vorgehensweise sichtbaren methodischen Komponente.

In einem klar strukturierten und diszipliniert durchgeführten Vierschritt ist Schockenhoff bestrebt, die jeweilige Problemstellung einzugrenzen, zu beleuchten und schließlich einem Lösungsvorschlag zuzuführen. Das in seiner »Ethik des Lebens« angelegte Schema zieht sich in seinen Grundzügen durch weite Teile von Schockenhoffs Werk, insbesondere durch die materialethischen Abhandlungen. In einem *ersten* Schritt erfolgt eine begriffliche Abgrenzung, um mit Hilfe von Definitionen die Fragestellung klar zu beschreiben. In einem *zweiten* Schritt bietet Schockenhoff einen kulturgeschichtlichen Überblick, um dadurch den historisch-sozialen Erfahrungshorizont sichtbar werden zu lassen, in den

458 Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 58.
459 Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 41.
460 Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 28.
461 Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 36.
462 Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 28.
463 Huber, Rezension, 1510.

die Urteilsfindung eingebunden ist. Daran schließt sich, *drittens*, die Diskussion anderer moralphilosophischer Positionen an sowie – je nach Thema – der Einbezug der Perspektiven aus Medizin, Politik, Sozialwissenschaft etc. In einem *vierten* und letzten Schritt erfolgt vor diesem Hintergrund schließlich eine theologische Stellungnahme im Blick auf die zu diskutierende Einzelfrage.

Das stete Bemühen um Kommunikabilität findet auch Eingang in Schockenhoffs Verständnis von der Aufgabe theologischer Ethik. In »Naturrecht und Menschenwürde« sieht er diese darin, »die theologisch gehaltvolleren Grundaussagen der kirchlichen Moralverkündigung in ihrem anthropologischen Sinngehalt zu erschließen und in einer kommunikablen, für jeden Menschen nachvollziehbaren Weise darzustellen.«[464]

2.4.1.2 Handeln und Freiheit

Zum Abschluss der Darstellung des theoretischen Rahmens soll noch auf die anthropologischen Voraussetzungen der Ethik eingegangen werden. Diese Thematik ist inhaltlich bereits durch die Ausführungen in Schockenhoffs »Grundlegung der Ethik« vorgezeichnet, bedarf die Verklammerung von Tugendethik und normativer Ethik doch eines entsprechenden anthropologischen Fundaments. Dies auszuarbeiten unternimmt Schockenhoff in seiner »Theologie der Freiheit«, dem Geschwisterband zur »Grundlegung der Ethik«. Darin legt Schockenhoff eine »Analyse des menschlichen Freiheitsvollzuges und eine ausgearbeitete Handlungstheorie«[465] vor. Kennzeichnend für sein Vorgehen ist auch hier die Doppelperspektivität von Philosophie und Theologie. Aus philosophischer Perspektive setzt er »die Erfahrung der Freiheit als Ausgangspunkt der Ethik«.[466] Denn ohne das Bewusstsein der Freiheit kann es Ethik weder als philosophische noch als theologische Disziplin geben. Wenn wir daher »das eigene Handeln oder das Tun der anderen an Maßstäben von Gut und Böse messen … unterstellen [wir] uns wechselseitig die Fähigkeit vernunftgemäßen Überlegens, Wählens und Entscheidens«.[467]

Zugleich wohnt nach Schockenhoff der Freiheit etwas Ambivalentes, Rätselhaftes inne, das sich auf vier Ebenen manifestiert. Als *sprachliche* Ambivalenz der Freiheit zeigt sich die große Bedeutungsvielfalt, während die *anthropologische* Ambivalenz in der »vermittelten Unmittelbarkeit«[468] zum Ausdruck kommt. Eine *soziologische* Ambivalenz erfährt der Freiheitsbegriff durch die Optionen-

---

464 Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde, 37.

465 So Schockenhoffs Ankündigung in seiner »Grundlegung der Ethik«, 32.

466 Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 9.

467 Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 9.

468 Schockenhoff bezieht sich hier auf Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), Gesammelte Schriften, Bd. 4, hg. von Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1981, und ders., Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7: Ausdruck und mensch-

vielfalt des modernen Menschen, die mit einer zunehmenden Instabilität und zugleich dem Zwang zur Entscheidung einhergeht. Die *politische* Ambivalenz schließlich zeigt sich in der Einforderung von Freiheit, die zugleich mit einem naturalistischen Weltbild einhergeht, das das Erlebte auf den Einfluss unpersönlicher Determinanten zurückführt. Auch die aktuellen Diskussionen zur Willensfreiheit, etwa aus neurologischer Perspektive, sieht Schockenhoff vor dem Hintergrund klassischer Konzeptionen, die integriert und unter neuen Gesichtspunkten fortgeschrieben würden. Dabei nimmt Schockenhoff eine Verschiebung der Fragestellung wahr: »Das eigentliche Frageinteresse, das sich in den problemgeschichtlichen Verwindungen, die das Freiheitsthema von seinen antiken Ursprüngen bis zur Gegenwartsphilosophie erfährt, immer schärfer herausschält, zielt nicht allein darauf, *ob* der Mensch überhaupt frei ist, sondern in welchem Sinn er frei genannt zu werden verdient und *wie* Freiheit in der Welt, in der er lebt, möglich ist.«[469] Dies auszuloten strebt Schockenhoff zunächst mit Hilfe eines problemgeschichtlichen Überblicks an, der ihn von Origenes über Augustin, Leibniz und Hume hin zu Kant führt, um anschließend die Struktur menschlicher Handlungen zu erfassen.

Im Unterschied zu den bisher diskutierten Handlungskonzeptionen etwa bei Herms entwickelt Schockenhoff sein Handlungsverständnis unter direktem Bezug auf den Leib. Handlungen werden so als eine »Verleiblichung des Wollens«[470] aufgefasst, die leib-seelische Einheit der Person ist damit zentral. Handlungen dürfen, so Schockenhoff, nicht auf ihre physikalischen Bestandteile reduziert werden, sondern müssen aus »dem Lebenszusammenhang der handelnden Person heraus interpretiert und als Bestandteil ihrer Lebensführung verstanden«[471] werden. Schockenhoff wählt hier einen phänomenologischen, an den Beobachtungen des Alltagsverhaltens und dessen sprachlicher Beschreibung orientierten Zugang. In einer ersten Differenzierung unterscheidet Schockenhoff dabei Handeln von tierischem Verhalten einerseits und natürlichen oder physikalischen Ereignissen andererseits. Handlungen hätten im Unterschied zum tierischen Verhalten und zu Ereignissen eine intentionale Struktur. Unter Aufnahme und Erweiterung des in der analytischen Philosophie gebräuchlichen Begriffs der Basishandlung (*basic action*),[472] spricht Schockenhoff von intentionalen Basishandlungen. In weiterer Differenzierung stellt sich Handeln als ein Tun dar, »das in der Macht des Menschen steht und auf ein erkanntes und frei gewähltes Ziel hin ausgerichtet ist.«[473] Charakteristische Merkmale von Handlungen sind

---

liche Natur, hg. von Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1982, 201–387, 244f.

469 Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 24.

470 Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 87.

471 Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 87.

472 Vgl. Arthur C. Danto, Basis-Handlungen, in: Georg Meggle (Hg.), Analytische Handlungstheorie, Bd. 1, Frankfurt am Main 1977, 89–111.

473 Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 96.

»ihre bewusste Zielorientierung und ihr willentlicher Vollzug, wobei die Ausrichtung an den jeweils näheren Zielen im Kontext eines umfassenden Sinnentwurfs oder Lebensplanes steht«.[474] Insbesondere in Schockenhoffs Betonung der Ausrichtung an einem Sinnentwurf zeigen sich Ähnlichkeiten mit Herms' Verständnis von Handlung als an einem Lebensinteresse, d.h. an einem übergeordneten handlungsleitenden Orientierungsrahmen ausgerichtet. Unterschiede zeigen sich freilich unter anderem in der bereits erwähnten festen Verankerung des Schockenhoff'schen Handlungsbegriffs im Leib, der in dieser Weise bei Herms nicht thematisiert ist. Des Weiteren grenzt sich Schockenhoff explizit von reduktionistischen Handlungsbeschreibungen ab, wie sie in deterministischen Variationen von biologischen oder sozialwissenschaftlichen Erklärungsmustern auftreten. Diese eliminierten den Handlungsbegriff teilweise bereits im Ansatz, wenn das »Verhältnis der Person zu ihren Handlungen ... in der Weise gedeutet [wird], dass diese als Instanz sittlicher Verantwortung hinter dem Ort verschwindet, an dem die neurophysiologischen Prozesse ablaufen, die der Gehirnforschung empirisch zugänglich sind.«[475]

Ausgehend von seinem Handlungsverständnis, nähert sich Schockenhoff sodann verschiedenen Dimensionen der Freiheit, die er als Handlungs-, Willens- und Wesensfreiheit erörtert. In einem Mindestmaß an Handlungsfreiheit sieht Schockenhoff die Voraussetzung jeder Ethik. Dies führt ihn zur Problematik der Willensfreiheit, die er als »die eigentliche Kernfrage des Freiheitsproblems« versteht.[476] Schockenhoff verweist hier wiederum auf Thomas von Aquin, der in seinem Werk oftmals die Rolle des Hauptgesprächspartners einnimmt und dessen Darstellung des Zusammenspiels von praktischer Vernunft, Wille und sinnlichem Handlungsvermögen auch für Schockenhoffs Überlegungen richtungsweisend sind. Willensfreiheit ist danach nicht nur reines Wählen-Können, sondern sie bedarf einer höheren Form von Freiheit, die die einzelnen Wahlakte erst ermöglicht. Diese der Willensfreiheit vorausliegende Dimension erfasst Schockenhoff als Wesensfreiheit, »die freie Entschiedenheit für das Gute«[477] und damit das »Ziel personaler Selbstwerdung«.[478] Dies führt Schockenhoff zu Überlegungen hinsichtlich der Wahl der Lebensziele und dem menschlichen Verlangen nach Glück. Als Brücke zwischen der philosophischen und der theologischen Perspektive erweist sich an dieser Stelle Maurice Blondel, der – wenn auch auf anderem Wege – mit seinem Verständnis von Glück als Hingabe und Verzicht ein ähnliches Ergebnis erreicht wie Thomas von Aquin: »Das Glück liegt nicht in dem, was man hat, sondern in dem, was man entbehrt und worauf man verzichtet.«[479]

---

[474] Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 96.
[475] Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 102.
[476] Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 110.
[477] Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 129.
[478] Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 151.
[479] Maurice Blondel, Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissen-

Seine theologischen Überlegungen stellt Schockenhoff unter die Perspektive von Freiheit als Geschenk und als Ermöglichungsgrund der Ethik. Auf Grundlage seines Verständnisses der biblischen Schriften entfaltet er den Freiheitsbegriff in dreifacher Weise: »als ursprüngliche geschöpfliche Bestimmung zum Leben in der Gemeinschaft mit Gott, als an die Macht der Sünde verlorene Freiheit und als im Glauben an Christus wiedergewonnene Freiheit«.[480] Damit ist die Richtung für die theologisch-ethische Analyse vorgegeben, die alle drei Facetten zu integrieren hat. Diese Überlegungen sind unter anderem geprägt von einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Kontroverse um den Freiheitsbegriff bei Luther und Erasmus von Rotterdam.[481] Schockenhoff würdigt Erasmus' Grundanliegen, das »wechselseitige Ineinander von Gnade und Freiheit aufzuzeigen«,[482] doch kritisiert er seinen Entwurf als letztlich nicht konsequent, weil er »am Ende davor zurück[schreckt], das Tun des Guten *ganz* der Gnade Gottes und *ganz* dem von ihr getragenen Willen zuzuschreiben, wie dies Thomas getan hatte.«[483]

Schockenhoffs Diskussion der philosophischen und theologischen Perspektiven auf die Freiheit kulminiert schließlich in einer Art Synthese, in der er auf-

schaft der Praktik, Freiburg im Breisgau 1965, 407. Vgl. hierzu Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 188–192.

480 Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 249.

481 Zwar stellt Schockenhoff eine Grundeinigkeit zwischen Luther und Erasmus hinsichtlich der Handlungsfreiheit sowie der Seins- und Wesensfreiheit des Menschen fest, deren »Aneignung durch den Menschen sie als Empfang einer göttlichen Gabe oder als Bestimmtwerden durch die Gnade Gottes interpretieren.« Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 250. Doch als bleibender Differenzpunkt auch zwischen heutiger katholischer und evangelischer Theologie benennt Schockenhoff die Willensfreiheit. Für Luther ist der menschliche Wille unfrei: »Es ist also auch dies vor allen Dingen notwendig und heilsam für den Christen zu wissen, dass Gott nichts zufällig vorherweiß, sondern dass er alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen sowohl vorhersieht, sich vornimmt und ausführt. Durch diesen Donnerschlag wird der freie Wille zu Boden gestreckt und ganz und gar zermalmt.« Martin Luther, De servo arbitrio (1525), WA 18, 600–787, 615; Übersetzung nach: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers, Bd. 3, hg. von Kurt Aland, Stuttgart 1961, 171. Vgl. auch Luthers bekannten Vergleich des Menschen mit einem Reittier, WA 18, 635. Erasmus hingegen betont die Verantwortung des Menschen für die eigene Lebensführung: »Wenn wir uns auf dem Weg der Frömmigkeit befinden, sollen wir mutig nach dem Besseren streben, indem wir vergessen, was hinter uns liegt (vgl. Phil 3,13); wenn wir in Sünden verstrickt sind, sollen wir uns mit allen Kräften herauszuarbeiten suchen, sollen wir das Heilmittel der Buße suchen und die Barmherzigkeit Gottes auf jede Weise zu erlangen trachten, ohne die weder der menschliche Wille noch seine Strebungen Erfolg haben; und wenn es etwas Böses ist, wollen wir es uns anrechnen, wenn aber etwas Gutes, wollen wir es zur Gänze der göttlichen Güte zuschreiben, der wir auch gerade das verdanken, was wir sind.« Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio Diatribe (1524), in: ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 4, hg. von Werner Welzig, Darmstadt 1969, 1–195, 12f.

482 Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 276.

483 Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 276.

zeigt, dass beide Perspektiven einander nicht konträr gegenüberstehen müssen. Was aus dem einen Blickwinkel als Grundentschluss der Freiheit gedacht wird, durch den sich der Mensch als frei denkt, stellt sich aus dem anderen Blickwinkel als dialogisches Geschehen dar, in dem der Mensch dem Ruf der Liebe Gottes antwortet. »Die philosophische Perspektive, in der Freiheit als das Vermögen zur Selbstursprünglichkeit erscheint, und die theologische Perspektive, in der dieses Vermögen endlicher Freiheit auf seine transzendentale Ermöglichung durch Gottes unendliche Freiheit zurückgeführt wird, widersprechen einander nicht.«[484] In dieser Zusammenführung der philosophischen und theologischen Perspektiven am Beispiel der Freiheit zeigt sich wiederum paradigmatisch Schockenhoffs Streben nach Kommunikabilität und Allgemeingültigkeit auf Grundlage der Vernunft. Gelingt es nämlich, die unterschiedlichen Ansätze im Blick auf eine Streitfrage bzw. ein strittiges Objekt – in diesem Fall die Freiheit – als einander nicht widersprechende Zugänge aus verschiedenen Perspektiven darzustellen, erhöht dies die Chancen auf einen Grundkonsens. Dabei zielt Schockenhoff jedoch nicht auf eine Einigung um jeden Preis und auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, sondern er grenzt sich deutlich gegen bestimmte Perspektiven ab, hier gegen biologistisch-reduktionistische Sichtweisen. Innerhalb dieser Grenzen jedoch zeigt sich in Schockenhoffs Ansatz ein stetes, vernunftbasiertes Ringen um die Verständigung mit seinen Gesprächspartnern.

Vor dem Hintergrund dieses Überblicks über zentrale Themen in Schockenhoffs ethischem Ansatz, der sich als spezifische Verbindung einer Tugendethik mit einer normativen Ethik darstellt und auf Grundlage eines vernunftbasierten Naturrechts auf Allgemeingültigkeit und Kommunikabilität ausgerichtet ist, kann es im Folgenden um die sich daraus ergebende Verhältnisbestimmung von Kirche bzw. Theologie und Öffentlichkeit gehen.

2.4.2 Kritische Zeitgenossenschaft: Zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt

Während Schockenhoff in früheren Veröffentlichungen das Verhältnis von Kirche und Welt unter der Perspektive einer differenzierten Zuordnung von christlichem Ethos und staatlichem Recht beschrieben hat,[485] hat sich in seinen jüngeren Werken die Rede von der »kritischen Zeitgenossenschaft« durchgesetzt. Mit diesem programmatischen Ausdruck greift er einen Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, indem er sich auf die Rede von den »Zeichen der Zeit« in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der heutigen Welt bezieht: »Zur Erfüllung dieses ihres Auftrages obliegt der Kirche die

484 Schockenhoff, Theologie der Freiheit, 321.

485 Vgl. Eberhard Schockenhoff, Christliches Ethos und staatliches Recht, in: Hans-Jörg Albrecht u. a. (Hg.), Wechselwirkungen, Freiburg im Breisgau 2001, 43–60. Dort weist Schockenhoff eine strikte Trennung von Recht und Moral zurück, indem er einerseits die »ethosgestaltende Kraft des Rechts« aufzeigt und andererseits am Beispiel der Asylpraxis den Einfluss der Moral auf das Recht beleuchtet (ebd., 53f.).

Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.«[486] Der Begriff »Zeichen der Zeit« hat nicht nur auf katholischer Seite eine rege und teilweise konträre Rezeptionsgeschichte erfahren.[487] Schockenhoff selbst deutet ihn im Sinne einer wachsamen Solidarität auf Seiten der Kirche, die sich in die Herausforderungen der Zeit hineinbegibt, ohne sich jedoch unkritisch von diesen vereinnahmen zu lassen.[488] Schockenhoff spricht in diesem Sinne wiederholt von »zeitgemäßer Unzeitgemäßheit«,[489] zu der die Fähigkeit gehöre, die Ambivalenzen der Moderne wahrzunehmen und dieser auch »das nicht vorzuenthalten, was zur langfristigen Erneuerung und zur dauerhaften Umkehr beitragen kann.«[490] Es geht ihm dabei um eine »kritische ›Kairologie‹«,[491] mit deren Hilfe die Kirche die Gesellschaft und ihre Rolle darin genau wahrzunehmen lernt, um daraus Schwerpunkte für das notwendige kirchliche Handeln abzuleiten. Für sein Verständnis von kritischer Zeitgenossenschaft bezieht sich Schockenhoff etwa auf Johann Baptist Hirscher, einen Theologen des 19. Jahrhunderts, bei dem sich zwar nicht der entsprechende Terminus, wohl aber das damit beschriebene Phänomen findet. Gegen »*die Extreme nach beiden Seiten*«,[492] den vorbehaltlosen Anschluss an den Zeitgeist auf der einen Seite und die blinde Gegnerschaft auf der anderen Seite, stellt Hirscher eine Einstellung, die die berechtigten Hoffnungen der eigenen Zeit zu würdigen weiß und zugleich ihren Versuchungen gegenüber wachsam bleibt.[493] Kritische Zeitgenossenschaft stellt sich damit zwischen die Extreme, wobei es nicht etwa darum geht, sich den

---

486 Gaudium et spes 4, zitiert nach Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg im Breisgau [35]2008, 451.

487 So wurden die »Zeichen der Zeit« einerseits im Sinne eines neuen privilegierten theologischen Erkenntnisortes gedeutet, während andererseits die Sorge laut wurde, dass hiermit eine Auslieferung der Kirche an den Zeitgeist das Wort geredet werden soll.

488 Schockenhoff verweist in diesem Zusammenhang auf Ansgar Kreutzer, der den Auftrag kritischer Zeitgenossenschaft als einen theologischen Habitus beschreibt, der sowohl Denken als auch Praxis bestimmt. Ansgar Kreutzer, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck 2006, 448f.

489 Eberhard Schockenhoff, Menschenwürde, Biopolitik und Kultur. Der Beitrag des Glaubens zum ethischen Diskurs der Gesellschaft, in: Thomas Böhm (Hg.), Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?, Freiburg im Breisgau 2009, 289–316, 291. Dieser Beitrag ist inhaltlich und streckenweise auch wörtlich an Schockenhoffs Artikel »Kritische Zeitgenossenschaft« angelehnt.

490 Schockenhoff, Menschenwürde, 291.

491 Schockenhoff, Menschenwürde, 292.

492 Johann Baptist Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Bd. 2, Tübingen 1836, 178f.

493 »Alle Zeit hat Etwas, was fehlerhaft ist – entweder verwerflich an sich, oder der damaligen Gestalt der Dinge nicht mehr angemessen. ... Und alle Zeit hat Etwas, was ihr als ein Gut vorschwebt und ein Gut ist – entweder an sich, oder mit Rücksicht auf ihre augenblicklichen Bedürfnisse.« Hirscher, Moral, 191.

Kämpfen an beiden Fronten zu entziehen, sondern darum, mitten in den »Gärungsprozess« zu gelangen, »in welchem das Alte ausgestoßen, und ein Neues an dessen Stelle gesetzt wird«,[494] dorthin, wo der Kampf am heftigsten tobt. Es ist dieses Verständnis von kritischer Zeitgenossenschaft als einer »intellektuelle[n] Grundtugend der Theologie«,[495] die Schockenhoff in Anlehnung an Hirscher vertritt. An die Stelle von distanzierter Weltflucht einerseits und Auslieferung an den herrschenden Zeitgeist andererseits tritt das Solidarischwerden mit den konkreten Nöten der Menschen. Dies steht für Schockenhoff in engster Verbindung mit dem Zentrum der Botschaft Jesu, die sowohl die Legitimation als auch die Motivation für eine kritische Zeitgenossenschaft beinhaltet. »So verstanden ist kritische Zeitgenossenschaft eine Näherbestimmung des Weltauftrages der Kirche: Weil sie zu den Menschen gesandt ist, um ihnen das Evangelium zu verkünden, darf die Kirche nicht nur von außen in die Gesellschaft hineinsprechen.«[496] Für die Zeitgenossenschaft ist damit, wie Schockenhoff auch etymologisch aufweist, eine gemeinsame Teilhaberschaft zentral; als Christ ist man stets zugleich Zeitgenosse der eigenen Gegenwart, an deren Mitteilhaber sich die christliche Botschaft richtet.

2.4.2.1 Grundlagen: Kritische Zeitgenossenschaft im Lichte der Schöpfung, der Menschwerdung Gottes und des Kreuzes Jesu Christi

In einem Dreischritt entfaltet Schockenhoff, wie sich kritische Zeitgenossenschaft im Verhältnis von Kirche und Welt darstellt. Nach einer schöpfungstheologischen Einführung widmet er sich den Implikationen eines christologisch-inkarnatorischen Verständnisses von Kirche und Welt, das für seine Ausführungen bestimmend ist, um anschließend einige knappe kreuzestheologische Aspekte zu beleuchten. Um die Konturen der kritischen Zeitgenossenschaft klarer hervortreten zu lassen, verweist Schockenhoff auf die biblische Heilsgeschichte. So betont er *erstens*, dass das Wort Gottes in der Welt eine doppelte Gestalt besitzt: Neben seiner Gestalt als Wort des Heils ist es auch als Wort der Schöpfung gegenwärtig. So ist nicht »erst das fleischgewordene Wort Gottes, das Wort des Heils ... als die Offenbarung des ewigen Gottes anzusehen; vielmehr ist schon das Wort der Schöpfung ein Heraustreten Gottes aus seiner Verborgenheit und in diesem Sinn wirkliche, wenn auch anfängliche Offenbarung.«[497] Vor diesem Hintergrund versteht Schockenhoff die Geschichte Gottes mit den Menschen als einen Dialog, d. h. als eine Begegnung des einen Wortes Gottes mit dem anderen. Es findet also eine Doppelbewegung statt: Die Welt ist nicht nur Adressatin der Heilsbotschaft, sondern ist bereits Teil des Offenbarungsgeschehens. Dies ist für Schockenhoff die eigentliche theologische Basis, auf der der Dialog zwischen Kirche und Welt erfolgen kann.

---

494 Hirscher, Moral, 191f.
495 Schockenhoff, Menschenwürde, 293.
496 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 30.
497 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 32.

Dies führt Schockenhoff *zweitens* zur Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Welt im Licht der Menschwerdung Gottes. In der Menschwerdung Gottes, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi ist der Höhepunkt der Geschichte Gottes mit seinem Volk erreicht, die sich schrittweise zu einem Dialog mit der gesamten Menschheit ausweitet. Schockenhoff macht sich hier in Anlehnung an Karl Rahner, Yves Congar und Marie-Dominique Chenu für eine inkarnatorische Interpretation von *Gaudium et spes* stark. Auf der Grundlage der Selbstoffenbarung Gottes lassen sich sowohl die Eigenständigkeit der Welt, der Geschichte als auch das menschliche Handeln theologisch erfassen. Leitend ist dabei die christologische Formel des Konzils von Chalcedon, die das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur Jesu Christi als »unvermischt« und »ungetrennt« (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως) beschreibt, unter Bewahrung der jeweiligen Eigenarten beider Naturen. Analog zu dieser Formel entfaltet Schockenhoff nun das Verhältnis von Kirche und Welt. Gegen jede theologische Abwertung weltlicher Sachbereiche wird mit Hilfe der chalcedonensischen Formel die Eigenständigkeit dieser Sphären legitimiert. »Die Aufwertung der irdischen Wirklichkeiten und die autonome Eigenlogik der weltlichen Sachbereiche von Politik und Wissenschaft, Bildung und Kultur finden in der bleibenden Bedeutung der Menschwerdung Gottes für jede Epoche ihren theologischen Sachgrund.«[498]

Die Produktivität dieser christologischen Formel erkennt Schockenhoff nicht nur in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, Heil und Geschichte, Gnade und Freiheit gegeben, sondern darüber hinaus in der Analyse möglicher Fehlstellungen in diesen Zuordnungen. Insbesondere im Blick auf die katholische Ekklesiologie sieht Schockenhoff die Gefahr platonischer Missverständnisse, durch welche der dialektischen Struktur von Kirche und Welt nicht ausreichend Rechnung getragen werde. Welch weitreichende Konsequenzen das jeweilige Kirchenverständnis für die theologische Ethik im öffentlichen Diskurs hat, verdeutlicht Schockenhoff am Beispiel der kirchlichen Schwangerenkonfliktberatung. In der von ihm kritisierten herrschenden katholischen Praxis zeigt sich ein für Schockenhoff verfehltes Kirchenverständnis, das die Kirche als Gegenüber zur Gesellschaft konzipiert und aus allen möglicherweise schuldhaften Verstrickungen heraushalten möchte. Demgegenüber wirbt Schockenhoff für einen ekklesiologischen Ansatz, der »entsprechend der chalcedonensischen Formel nicht nur das Gegenüber der Kirche zur Welt betont, sondern auch damit Ernst macht, dass die Kirche ein Teil der Welt ist und das Reich Gottes sich in deren Strukturen inkarnieren soll.«[499] In der Betonung eines dialektischen Verständnisses von Kirche, zu deren Struktur eben nicht nur das Göttliche, sondern zugleich das Menschlich-Weltliche gehört, weist Schockenhoff ein monophysitisches Missverständnis ebenso wie ein nestorianisches zurück. Mit der Übertragung dieser altkirchlichen Terminologie auf die Ekklesiologie beschreibt

[498] Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 33.
[499] Schockenhoff, Menschenwürde, 299.

Schockenhoff die Gefahr eines »Monophysitismus« insbesondere dort, wo die Eigenständigkeit des Weltlichen in der Kirche nicht ausreichend bedacht wird, während ein »nestorianisches« Missverständnis dort gegeben sei, wo die Kirche der Welt in einer distanzierten, beziehungslosen Haltung gegenübertritt und sie damit gleichsam sich selbst überlässt.

Beiden Missverständnissen will Schockenhoff mit einem konziliaren Kirchenverständnis entgegengetreten, doch nimmt er mit Sorge eine innerkatholische Tendenz wahr, die sich gegen die konziliare Ekklesiologie hin zu einem Verständnis von Kirche als *societas perfecta* bewege. Bezeichnenderweise lässt sich für Schockenhoffs Ekklesiologieverständnis in der jüngeren Kirchengeschichte kein lehramtlicher Gewährsmann finden. Erst bei Paul VI. sieht Schockenhoff Parallelen. Dieser betont in der Enzyklika *Ecclesiam suam* wie Schockenhoff unter inkarnatorischem Rückgriff die weltliche Seite der Kirche und deren Implikationen für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt: »Die Welt wird nicht von außen gerettet. Man muss, wie das menschgewordene Wort Gottes, gewissermaßen mit den Lebensformen derjenigen eins werden, denen man die Botschaft Christi bringen will.«[500]

Um einem dritten Missverständnis, einer distanzlosen Identifikation der Kirche mit der Welt, vorzubeugen, hebt Schockenhoff in einem *dritten* Schritt die Bedeutung des Kreuzes Jesu Christi für das Verhältnis von Kirche und Welt hervor. Auch hier gewinnt die Bestimmung dieses Verhältnisses aus heilsgeschichtlicher Perspektive Kontur. So habe die Offenbarung der Liebe Gottes in dem Wort der Schöpfung angefangen, in der Inkarnation des Wortes ihren Höhepunkt erreicht, ihre eindeutige Gestalt aber erst in Leben, Tod und Auferstehung Jesu gefunden. Doch steht nach Schockenhoff gerade eine inkarnatorische Theologie in der Gefahr, die Welt theologisch zu überhöhen. In der Erinnerung an das Kreuz Christi wird den Nachfolgern Christi deutlich vor Augen geführt, dass auch Scheitern und Leiden Teil des Verkündigungsdienstes sein können. Einer kritiklosen und leichtfertigen Anpassung der Kirche an die Welt wird daher entgegengetreten. »Es ist allein die Passion der Liebe, die die Welt verwandeln kann.«[501] Auch hier sieht Schockenhoff eine zu kritisierende Tendenz der nachkonziliaren Kirche, deren Streben eher der Anpassung als dem Kontrast im Blick auf die Welt gilt. Dagegen müsse das kritische Moment der Solidarität der Kirche mit der Welt ins Blickfeld geholt werden. Denn eine Kirche, deren Rolle in der Bestätigung der Welt aufgeht, mache sich überflüssig.

Welche Konsequenzen zieht Schockenhoff vor diesem Hintergrund für die Frage nach der theologischen Legitimität der bestehenden partnerschaftlichen Verhältnisse von Kirche und Staat? Schockenhoff gibt in dieser Frage zunächst grundsätzlich zu bedenken, dass das Verhältnis von Kirche und Staat historischen Gegebenheiten unterliege, die nur bedingt von der Kirche gesteuert wer-

500 Zitiert nach Schockenhoff, Menschenwürde, 300.
501 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 36.

den können. Während einerseits die Unabhängigkeit und Autonomie beider zu bedenken und zu wahren sei, gebe es andererseits Übereinstimmungen im Ziel beider Akteure: das Wohl der Menschen, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten. So richte sich der Staat auf das irdische Wohl und die Kirche auf das ewige Heil. Solange nun Kirche wie Staat auf das Wohl des Menschen gerichtet sind, ist nach Schockenhoff eine Zusammenarbeit beider Aktanten anzustreben. Dies gelte unter der Voraussetzung, dass die Identität der christlichen Botschaft nicht gefährdet ist. Während Schockenhoff innerkatholisch vermehrt Stimmen ausmacht, die sich kritisch im Blick auf eine Kooperation zwischen Kirche und Staat äußern, weist er auf die Vorteile derartiger Kooperationen hin. So seien bei einer Zusammenarbeit vielfältige Möglichkeiten einer Präsenz der Kirche in der Gesellschaft gegeben. Ohne die Gefahren zu leugnen, die mit der Stellung der Kirche als öffentlich-rechtliche Körperschaft im Staat einhergehen, so etwa die Gefahr einer unkritischen Nähe zum Staat oder einer bürokratischen Schwerfälligkeit, erblickt Schockenhoff für die Institution Kirche durch ihre Zusammenarbeit mit dem Staat auch zahlreiche Freiräume, die freilich inhaltlich im Geiste der kritischen Zeitgenossenschaft gefüllt werden müssten. Doch »stellen die Kooperationsvereinbarungen im Blick auf das kirchliche Wirken in Schulen und Hochschulen, Kindergärten und Familieneinrichtungen, in Lebenshilfe und Beratung nur den äußeren Rahmen bereit, in dem sich ein Verhältnis kritischer Zeitgenossenschaft und solidarischen Eingehens auf die Konflikte der Gesellschaft entfalten kann.«[502] Schockenhoff weist des Weiteren darauf hin, dass eine gesellschaftliche Randstellung der Kirche, wie sie in anderen gesellschaftlichen oder historischen Konstellationen bestand und besteht, keineswegs Garant für eine stärkere Vitalität sei, sondern im Gegenteil oftmals mit schweren Beeinträchtigungen für den Verkündigungsauftrag der Kirche einhergehe. Schockenhoff plädiert daher dafür, die bestehenden Zusammenarbeitsvereinbarungen, wie sie in Deutschland und in der Schweiz herrschen, weniger als historischen Ballast und mehr als Chance zu begreifen und zu nutzen.

2.4.2.2 Konkretion: Kritische Zeitgenossenschaft inmitten der Verwissenschaftlichung der Welt

Für Schockenhoff stellt die Verwissenschaftlichung unseres Weltbildes einen zentralen Bestandteil der Moderne dar. War im 19. Jahrhundert die methodische Leitwissenschaft noch die Physik, wurde diese Ende des 20. Jahrhunderts durch die Biologie abgelöst. Deren »ambitioniertes Ziel« sieht Schockenhoff in der »Verbesserung der menschlichen Natur, durch das sie die Hoffnungen einlösen möchte, die das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis von Anfang an prägte.«[503] Schockenhoff hat sich bereits früh mit den Fragen befasst, die sich durch den Aufschwung und die Weiterentwicklung der Lebenswissenschaften seit

502 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 37.
503 Schockenhoff, Menschenwürde, 304.

Anfang der 1990er Jahre gestellt haben.[504] Seither verfasste er zahllose Artikel und Stellungnahmen zu bioethischen Themen. Sein besonderes Augenmerk galt dabei stets Fragen im Blick auf den Lebensanfang (Präimplantationsdiagnostik, Abtreibung, Stammzellforschung etc.) und auf das Lebensende (Suizidbeihilfe, Hirntod, Organtransplantation etc.). Schockenhoffs Auseinandersetzung mit bioethischen Fragestellungen vermitteln daher einen guten Eindruck, wie sich sein Verständnis von kritischer Zeitgenossenschaft in einem spezifischen Kontext konkretisiert.

Auch hier ist für Schockenhoff ein dialektischer Ansatz leitend: »Der Auftrag kritischer Zeitgenossenschaft umfasst dabei beides: die Bejahung von Wissenschaft und Technik und ihre kritische Indienstnahme, die das technisch Machbare an dem ausrichtet, was wir im Blick auf die Zielsetzungen, die Mittel und Wege und schließlich die Folgen ihrer Nutzung verantworten können.«[505] Um einen »moralischen Standpunkt« zu erreichen,[506] den Schockenhoff auch als »Unparteilichkeitsstandpunkt«[507] bezeichnen kann, müssten neben den Intentionen der Forschergemeinschaft bzw. der Ärzteschaft die Perspektiven *aller* von den in Frage stehenden Handlungen Betroffenen berücksichtigt werden. Die Bewertung der Ziele, Mittel und Folgen unterliege dabei verschiedenen ethischen Prinzipien. Auf einige der zentralen Prinzipien innerhalb Schockenhoffs Argumentation soll im Folgenden kurz eingegangen werden.

Gegen eine utilitaristische Ethik führt Schockenhoff die Präferenzregel ins Feld, die der Beachtung der Rechte von Individuen eine Vorrangstellung vor allgemeiner Hilfeleistung einräumt. Kollidieren positive Hilfspflichten mit negativen Unterlassungspflichten, komme das Prinzip *primum nil nocere* zur Anwendung. Den moralischen Vorrang von negativen Unterlassungspflichten gegenüber positiven Hilfspflichten hat Schockenhoff an verschiedenen Stellen ausgeführt, insbesondere in seiner »Ethik des Lebens«,[508] seiner »Grundlegung der Ethik«[509] und in seinen Diskussionen des Naturrechts.[510] Die Präferenzregel bildet in vielen seiner materialethischen Diskussion eine der Hauptargumentationsachsen, die kontextentsprechend ausgekleidet wird. Die argumentative Vormachtstellung der Präferenzregel ist darauf zurückzuführen, dass dieser Grundsatz für Schockenhoff »präzise den Grund [benennt], warum wir als moralisch

504 Vgl. Schockenhoffs 1993 erstmals erschienene »Ethik des Lebens«.
505 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 44.
506 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 40.
507 Schockenhoff, Menschenwürde, 310.
508 Vgl. Schockenhoff, Ethik des Lebens (2013), 209.
509 Vgl. Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 601.
510 »Eine klassische Abwägungsregel des Naturrechts lautet daher, dass negative Unterlassungspflichten, die uns davon abhalten, die moralischen Rechte anderer zu verletzen, immer und ausnahmslos gelten, während die Realisierung positiver Handlungsgebote von vielen Besonderheiten der jeweiligen Situation abhängt.« Schockenhoff, Stärken und innere Grenzen, 240.

handelnde Personen nicht alles tun dürfen, was an sich wünschenswert und technisch möglich wäre.«[511]

Auch die jeweilige Schutzbedürftigkeit von Betroffenen, die ihre Ansprüche nicht selbst einbringen können, gelte es zu beachten, wie Schockenhoff am Beispiel künstlich erzeugter Embryonen im Kontext einer Präimplantationsdiagnostik deutlich macht. Verbunden sei dies mit einer Pflicht zu einer »advokatorische[n] Vertretung«, die er als »striktes Gebot der Unparteilichkeit und damit der Gerechtigkeit« interpretiert.[512] Dies führt Schockenhoff zum Postulat eines »Minimalbegriff[s] der moralischen Verantwortung«.[513] Dieser beinhalte die besondere Verantwortung für diejenigen Lebewesen, deren prekäre Existenz auf unser Handeln zurückzuführen ist. In diesem Minimalbegriff zeigen sich Anleihen an Schockenhoffs Überlegungen zum Konzept eines Minimalkonsenses, wie er ihn – naturrechtlich begründet – für die Menschenwürde annimmt.[514] Auch in diesem Zusammenhang verweist Schockenhoff wieder auf den moralischen Vorrang von Unterlassungspflichten. Dieser Vorrang sei dann gefährdet, wenn aus der existenzbedrohenden Krankheit des einen das Recht abgeleitet werde, über das Leben eines anderen beliebig zu verfügen.[515]

Darüber hinaus weist Schockenhoff jedes Verfügungsrecht über fremdes menschliches Leben zurück. Selbst eine mögliche – psychische oder physische – Notlage, beispielsweise von Eltern eines behinderten Kindes oder von unheilbar Kranken, könne nicht einen Anspruch auf Kosten fundamentaler Rechte anderer begründen. Aus dem Ausgangspunkt unserer eigenen Existenz, d. h. der Tatsache, dass jeder Mensch auf eine embryonale Daseinsform zurückgeführt werden kann, leitet Schockenhoff eine weitere Pflicht ab, nämlich »denen dieselbe Achtung, Unterstützung und Hilfeleistung zu erweisen, die sich heute in unserer damaligen, höchst prekären Lage befinden.«[516] Diese Prinzipien sind Ausdruck einer »ethische[n] Vernunft«,[517] von der Schockenhoff annimmt, dass sie allen als nahezu selbstevident einleuchtet oder zumindest potentiell einleuchten kann. Die Denkfigur einer ethischen Vernunft ist aus dem Kontext der »Grundlegung der Ethik« bekannt, wo Schockenhoff für moralische Prinzipien wie die Goldene Regel oder den kategorischen Imperativ den Anspruch vertritt, dass sie

---

511 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 41.

512 Schockenhoff, Menschenwürde, 310. Beispiel einer solchen advokatorischen Funktion, wie sie durch das christliche Ethos geboten sei, sieht Schockenhoff im Kontext der Asylpraxis. »Christlich motivierte Flüchtlingshilfe kann daher ein notwendiges Korrektiv staatlichen Handelns sein. Sie ist Ausdruck der Anwaltsfunktion, die das christliche Ethos der Kirche und einzelnen Christen gegenüber Schutzbedürftigen gebietet.« Schockenhoff, Christliches Ethos, 58.

513 Schockenhoff, Menschenwürde, 309.

514 Vgl. Schockenhoff, Stärken und innere Grenzen, 240.

515 Schockenhoff, Menschenwürde, 309.

516 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 43.

517 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 42.

sich »in ihrer reflexiven Überprüfung als nicht widerspruchsfrei bestreitbar«[518] erweisen. Die Stringenz seiner Argumentation und die Plausibilität der Prinzipien, wie sie Schockenhoff auf der Basis seinen grundlegenden Überlegungen für seine materialethischen Diskussionen weiterentwickelt, wird in der Diskussion seines Ansatzes unten noch ausführlicher untersucht werden (S. 191–194).

Vor dem Hintergrund seiner dialektischen Zugangsweise plädiert Schockenhoff dafür, die Verwissenschaftlichung als einen Wesenszug unserer Realität anzuerkennen und deren Ambivalenz nicht durch einseitige Zuschreibungen – als Heilsbringerin oder als Fluch – zu reduzieren. Kritische Zeitgenossenschaft zeichne sich dadurch aus, dass sie in kritischer Solidarität Verantwortung in einer Lebenswirklichkeit übernimmt, in der Kirche und Welt, Glaube und Kultur einander eben nicht vollständig getrennt gegenüberstehen. Dies bedeutet für Schockenhoff: »Der Geist Gottes weht auch außerhalb der Kirche in der Welt. Ebenso gilt umgekehrt: Die Kirche selbst wird bis zum Ende der Tage immer auch ein Stück Welt bleiben.«[519] Schockenhoff nimmt hier einen Gedanken von Henri de Lubac auf: »Das Christentum ist keine geschichtliche Größe, die Geschichte vielmehr ist eine christliche Größe.«[520] Diesen Gedanken führt Schockenhoff weiter und ermutigt dazu, in der gemeinsamen Geschichte von Kirche und Welt nach Spuren Gottes zu suchen. Dabei verweist er auf eine Aussage im *Enchiridion militis christiani* des Erasmus von Rotterdam: *Christi autem esse puta, quicquid usquam veri offenderis.*[521] Für Schockenhoff bedeutet dies, dass auch kritische Zeitgenossenschaft im Zeitalter der Verwissenschaftlichung der Lebenswirklichkeit nicht von Angst, sondern von Zuversicht geprägt sein sollte. »Das Vertrauen, in den Ergebnissen der Wissenschaft, auch wenn sie unser Leben in einer früher ungeahnten Weise verändern, nichts Bedrohlichem, sondern den Spuren des Heiligen Geistes, der schöpferischen Wahrheit Gottes zu begegnen, ist noch immer die angemessene, Gottes Weisheit entsprechende Haltung, die Herausforderungen der Gegenwart in kritischer Zeitgenossenschaft anzunehmen.«[522] Ein Fazit, dessen Optimismus angesichts der kritischen Haltung Schockenhoffs gegenüber vielen Errungenschaften der Wissenschaften, insbesondere der Lebenswissenschaften, durchaus zu erstaunen vermag.

---

518 Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 601.

519 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 45.

520 Henri de Lubac, Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972, 69.

521 »Alle Wahrheit aber, auf die du irgendwo stößt, ist Christi.« Erasmus von Rotterdam, Enchiridion Militis Christiani. Handbüchlein eines christlichen Streiters (1503), in: ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 1, hg. von Werner Welzig, Darmstadt 1968, 55–375, 94f. Schockenhoff weist darauf hin, dass sich Erasmus damit seinerseits auf einen Gedanken des Thomas von Aquin bezieht: *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.* Thomas von Aquin, Super secundam Epistolam ad Timotheum lectura 3,3; zitiert nach Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 31.

522 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 46.

2.4.2.3 Zuspitzung: Kritische Zeitgenossenschaft in Ethikräten

Abschließend soll der Gedanke der kritischen Zeitgenossenschaft am Beispiel der Ethikräte konkretisiert werden. Schockenhoff selbst hat diesbezüglich in mehreren Veröffentlichungen Stellung bezogen und sein Selbstverständnis sowie seine Tätigkeit als Theologe im NER wie im DER reflektiert.[523] Mit einer Amtszeit von insgesamt 15 Jahren gehört Schockenhoff zu den Mitgliedern, die am längsten in Deutschlands nationalem Ethikgremium tätig gewesen sind. Schockenhoff zählt sich aus zwei Gründen zu den grundsätzlichen Befürwortern eines hoch angesiedelten, repräsentativ besetzten Konsultationsgremiums auf dem Gebiet der Lebenswissenschaften. Er weist einerseits auf ein erhöhtes Informationsbedürfnis bei politischen Entscheidungsträgern und in der Öffentlichkeit hin, insbesondere angesichts der zunehmenden Komplexität bioethischer Fragestellungen. Andererseits erkennt er in der wachsenden Pluralisierung demokratischer Gesellschaften die Gefahr einer Erosion der normativen Grundlagen der Rechtsgemeinschaft. Ein ethisches Minimum, wie es durch die Verständigung über Grundwerte und Grundgüter erzielt werden soll, sei kaum mehr möglich, ein »ethischer Konsens ... faktisch nicht mehr erreichbar.«[524] Hier sieht Schockenhoff die beiden großen Kirchen in Deutschland in der Pflicht, die »die Aufgabe, die moralischen Voraussetzungen des Staates zu garantieren, nicht mehr verlässlich wahrnehmen«.[525] Die Politik setze daher auf institutionalisierte Verfahrensschritte, um eine Annäherung zwischen den unterschiedlichen Positionen zu erreichen oder um zumindest die Akzeptanzchance politischer Entscheide bei der in demokratischen Verfahren unterlegenen Minderheit zu erhöhen. Doch enthielten rein prozedurale Ethikansätze eine entscheidende Schwäche, auf die Schockenhoff hinweist: Sie können die Einhaltung moralischer Schutzansprüche derer, die sich selbst nicht vertreten und daher am Ethikdiskurs nicht teilnehmen können, nicht gewährleisten.

An dieser Stelle sieht Schockenhoff die theologische Ethik gefordert. Da rein prozedurale Verfahren nicht in der Lage seien, die Asymmetrie bestimmter Verhältnisse, beispielsweise zwischen dem Lebensrecht menschlicher Embryonen und den Grundrechten der Forschungsfreiheit, angemessen zu berücksichtigen, bedürfe »es vielmehr einer *advokatorischen Interessenwahrnehmung*, die auch die Lebensperspektiven derer in den gesellschaftlichen Diskurs einbringt, die selbst noch nicht oder nicht mehr diskursfähig sind.«[526] Des Weiteren ließe sich weder die Angemessenheit moralischer Überzeugungen noch die Wahrheit entsprechender praktischer Urteile per Mehrheitsentscheid erweisen. Schockenhoff

---

523 Vgl. Schockenhoff, Plattform; ders., Biopolitik im Ethikrat; ders., »Positionen argumentativ darlegen«. Ein Gespräch über Ethik-Gremien mit dem Moraltheologen Eberhard Schockenhoff, HerKorr 65 (2011), 285–289.

524 Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 285. Vgl. zum ethischen Minimum auch Schockenhoff, Christliches Ethos, 49.

525 Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 287.

526 Schockenhoff, Plattform, 405.

betont, dass es auch in Gremien wie dem DER keine voraussetzungslosen wissenschaftlichen Diskussionen gebe. Wie Herms fordert er daher, die eigenen Voraussetzungen explizit zu machen und »die Sichtweise der theologischen Ethik einzubringen in die Bewertung der modernen Lebenswissenschaften.«[527]

Schockenhoff setzt sich ferner mit Befürchtungen auseinander, die nach seiner Beobachtung von kirchlicher Seite im Blick auf eine Teilnahme von Bischöfen und Theologen in plural zusammengesetzten Gremien geäußert wurden. Einerseits wurde die Sorge laut, dass Bischöfe und Theologen aufgrund der Zusammensetzung dieser Gremien regelmäßig überstimmt würden und entsprechend auch für Entscheide einstehen müssten, die gegen ihre Meinung zustande gekommen sind. Auf diese Weise würden, so die Befürchtung, Theologie und Kirche in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit an Profil verlieren. Dem setzt Schockenhoff entgegen, dass der DER, wie bereits der NER, die Möglichkeit von Minderheitenvoten vorsehe. Kein Mitglied sei daher genötigt, gegen die eigene Überzeugung zu stimmen. Dabei würden Stellungnahmen, die konträre Positionen der Ratsmitglieder widerspiegeln, wie etwa zur Stammzellenforschung (2001), medial auf weitaus größere Aufmerksamkeit stoßen als die einstimmig verfassten.

Auch der Befürchtung, Theologen und Bischöfe würden durch ihre Mitarbeit für bioethische Ziele der Politik instrumentalisiert, tritt Schockenhoff entgegen. Die Gremien seien als Chance zu begreifen, »als eine Chance zum geduldigen, hartnäckigen Argumentieren und als eine Plattform des gesellschaftlichen Dialogs, durch dessen Nutzung die bioethischen Positionen der christlichen Kirchen im gesellschaftlichen Bewusstsein präsent bleiben.«[528] Wieder verweist Schockenhoff dabei auf die Medien und die Möglichkeit, mit ihrer Hilfe das Bild zu formen, das die Gläubigen von der eigenen Kirche haben. Damit einher gehe ein selbstbewusstes Auftreten einer theologisch geprägten Ethik. »Es geht immer auch darum, den Gläubigen zu zeigen, mit dieser Position braucht man sich vor niemanden zu verstecken.«[529]

Die grundsätzliche Frage »Braucht es Bischöfe und Theologen im Nationalen Ethikrat?«[530] wird von Schockenhoff daher klar bejaht.[531] Inhaltlich weist er dabei auf die Wahrnehmung einer advokatorischen Interessensvertretung durch kirchliche und theologische Repräsentanten hin. Auch käme den Kirchen in moralischen Fragen wie zum Lebensschutz, zu Frieden oder Gerechtigkeit eine grundsätzliche Autorität zu, die es – verbunden mit dem Öffentlichkeitsauftrag der Kirche – zu beachten gelte. Methodisch plädiert er für die Einbringung von

527 Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 289.
528 Schockenhoff, Plattform, 406.
529 Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 289.
530 So der Untertitel von Schockenhoff, Plattform.
531 Zu einem gegenteiligen Urteil kommt, wie bereits angemerkt, aus juristischer Perspektive Fateh Moghadam, nach dem »Religion in bioethischen Diskursen ... prima facie rechtsstaatlich bedenklich« sei. Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse, 59.

Argumenten, »die grundsätzlich zustimmungsfähig sind«,[532] während er gleichzeitig auf spezifische Kompetenzen der Kirchen hinweist, nämlich »ihre bewährte praktische Lebensweisheit« und ihre Rolle als »Ratgeberinnen«.[533] Auch soziologisch hält Schockenhoff die Teilnahme von Repräsentanten einer theologischen Ethik für sinnvoll, repräsentierten beide Kirchen doch nach wie vor gesellschaftlich relevante Gruppen. Schließlich weist Schockenhoff pragmatisch darauf hin, dass die »Kirche ... alle denkbaren Wege nützen [sollte], um ihre Botschaft und Überzeugungen auch zu gesellschaftlich strittigen ethischen Fragen öffentlich zu vertreten.«[534] Eine Konkurrenzsituation zu anderen medialen Möglichkeiten wie kirchlichen Stellungnahmen sei daher nicht gegeben.

Im Blick auf eine Kooperation zwischen den Konfessionen stellt Schockenhoff bemerkenswerterweise innerhalb des Gremiums einen größeren ökumenischen Konsens fest, als er für die theologische Diskussion sonst üblich sei. Auch dies führt Schockenhoff nicht zuletzt auf pragmatische bzw. strategische Gründe zurück. Denn andernfalls »würden wir uns schwächen«,[535] wie er sagt, bzw. würde der »Einfluss nach außen von selbst marginalisiert.«[536] Damit spricht sich Schockenhoff zugleich entschieden gegen eine Position aus, die den Dienst der Kirche an der Gesellschaft nicht in einer eindeutigen inhaltlichen Botschaft sieht, sondern primär in dem formalen beispielhaften friedlichen Miteinander verschiedener Positionen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Schockenhoffs Konzept von kritischer Zeitgenossenschaft nicht nur sein grundsätzliches Verständnis einer Zuordnung von Theologie bzw. Kirche und Öffentlichkeit bestimmt, sondern ebenso seine materialethischen Abhandlungen, wie am Beispiel der Bioethik gezeigt wurde, und seine konkrete Tätigkeit als Repräsentant einer theologischen Ethik im NER bzw. DER. Schockenhoffs Tätigkeit in den genannten Ethikgremien ist von der Überzeugung getragen, dass auch theologische Positionen auf der Grundlage vernunftbasierter Argumente durchaus verallgemeinerungsfähig und damit »grundsätzlich zustimmungsfähig«[537] seien. Dabei zeigt sich unter anderem in seiner Mitarbeit an Minderheitenvoten das, was er als *kritische* Zeitgenossenschaft beschreibt: die Ambivalenzen und Schwachstellen einer bestimmten Position auch gegen die herrschende Mehrheitsmeinung aufzuzeigen. Zugleich betont er die Notwendigkeit von kritischer *Zeitgenossenschaft*, indem er sich innerhalb eines plural zusammengesetzten Gremiums mit aktuellen Fragestellungen und außer-theologischen Argumenten auseinandersetzt. »Eine Wagenburgmentalität ist in der Kirche immer falsch.«[538]

---

[532] Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 288.
[533] Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 288.
[534] Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 288.
[535] Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 289.
[536] Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 289.
[537] Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 288.
[538] Schockenhoff, Positionen argumentativ darlegen, 289.

2.4.3 Kritische Würdigung

Schockenhoffs Gesamtentwurf einer theologischen Ethik ist geprägt durch innere Stringenz und Kontinuität. Die Kernthemen seiner Theologie und Ethik, die sich unter den Schlagworten »Lebensethik«, »Naturrecht« und »Menschenwürde« verorten lassen, ziehen sich einem roten Faden gleich durch seine gesamten bisherigen Veröffentlichungen. Dabei bilden theoretisch orientierte Grundlagenwerke wie die »Grundlegung der Ethik« oder die »Theologie der Freiheit« die Basis, die einerseits aus eher materialethisch orientierten Werken wie der »Ethik des Lebens« erwächst und zugleich die Grundlage für weitere Stellungnahmen zu unterschiedlichen materialethischen Themen darstellt. Im Blick auf die hier besonders interessierende Frage nach der Zuordnung von Theologie bzw. Kirche und Öffentlichkeit bildet Schockenhoffs Konzept der »kritischen Zeitgenossenschaft« die äußere Klammer, die unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte verbindet. Kritische Zeitgenossenschaft ist das formale wie inhaltliche Kriterium, an dem Schockenhoff die Rolle theologischer Ethik bzw. der Kirche im öffentlichen Ethikdiskurs misst. Dabei ist freilich zu bedenken, dass sich Schockenhoffs katholisch geprägte Ekklesiologie und damit das Verständnis von Kirche als Akteurin von den bereits diskutierten evangelischen Entwürfen unterscheidet. Dies hat unter anderem zur Folge, dass die einzelne Christin bzw. der einzelne Christ als individuelle Akteure einer kritischen Zeitgenossenschaft außerhalb der institutionalisierten Kirche bei Schockenhoff aus dem Blickfeld zu fallen drohen.

Begrüßenswert hingegen sind Schockenhoffs explizites Bemühen um Kommunikabilität und Anschlussfähigkeit einer theologischen Argumentation über die theologische Binnendiskussion hinaus sowie die stete Berücksichtigung anderer Disziplinen und die Bereitschaft, deren Gedankengänge nicht nur nachzuvollziehen, sondern dialogisch einzubeziehen. Nicht zuletzt zeigt sich bei Schockenhoff ein ökumenisches Anliegen, das sich durch eine kenntnisreiche Diskussion evangelischer Positionen auszeichnet.[539] Im Folgenden soll auf einige im Kontext dieser Studie besonders relevante Aspekte noch detaillierter eingegangen werden, um ausgehend von Schockenhoff weiterzudenken und auf einige problematisch erscheinende Aspekte in seiner Argumentation aufmerksam zu machen.

2.4.3.1 »Ungeteilt und unvermischt«: Das Chalcedonense als Zuordnungsformel für Kirche und Welt

Schockenhoffs Aufnahme der chalcedonensischen christologischen Formel zur Beschreibung des Verhältnisses von Kirche und Welt erweist sich als durchaus produktiv. Seine Betonung, dass beide, »Kirche und Welt, Glaube und Kultur[,]

---

[539] Vgl. hierzu auch Schockenhoffs Versuch, auf der Grundlage einer Schleiermacher-Interpretation Anstöße für einen ökumenischen Ethikdiskurs zu geben. Eberhard Schockenhoff, Neue Standortbestimmungen in der Ökumene? Die Suche nach konfessionellen Differenzmerkmalen in der Ethik, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009, 249–269.

umschlossen [sind] von der Schöpfung und der Geschichte des Heils oder Unheils«,[540] macht Ernst mit beiden Aspekten des Chalcedonense, unvermischt und ungeteilt. Einen separaten Raum des Profanen neben einem Raum des Heiligen kann es daher nicht geben. Hier spiegelt sich Bonhoeffers Gedanke der einen Christuswirklichkeit wider.[541] Auch Bonhoeffer wendet sich gegen eine Trennung von Kirche und Welt, Spiritualität und Weltlichkeit, wenn auch vor dem Hintergrund einer falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre. Während sich Schockenhoff insbesondere von einer Überbetonung des weltlichen Bereichs abgrenzt, wenn etwa Heilserwartungen an die Lebenswissenschaften herangetragen werden, richtet sich Bonhoeffer vor allem gegen eine Überbetonung des geistlichen Bereichs, etwa gegen einen Rückzug aus der Welt in die Spiritualität, wie er ihn unter anderem bei der Berneuchener Bewegung wahrnahm.

Die Stoßrichtungen beider, Bonhoeffers und Schockenhoffs, laufen in ihrer Zurückweisung der Trennung eines weltlichen und geistlichen Raumes auf dasselbe Ziel zu, auch wenn ihre Bezugspunkte unterschiedlich sind. Bonhoeffer wäre für Schockenhoff auch in einem weiteren Zusammenhang ein lohnender Gesprächspartner: Schockenhoff kommt im Blick auf die Verwissenschaftlichung der Welt zu dem Ergebnis, dass Zuversicht und nicht etwa Furcht die angemessene Reaktion sei. Diese Zuversicht gründet sich in der Erkenntnis, dass – aufgrund der Untrennbarkeit von Kirche und Welt – auch wissenschaftliche Erkenntnis niemals abseits der Quelle göttlicher Offenbarung geschehe. Als Gewährsmann dient hier, wie gesehen, neben Thomas auch Erasmus von Rotterdam: *Christi autem esse puta, quicquid usquam veri offenderis*.[542] Dem kann mit Bonhoeffer Folgendes an die Seite gestellt werden: »Was an Menschlichem und Gutem in der gefallenen Welt gefunden wird, es gehört auf die Seite Jesu Christi.«[543] Bonhoeffer notiert sich hier am Rand das Schlagwort »unbewusstes Christentum«,[544] ein Gedanke, auf den das eben Skizzierte zuläuft. Bekanntlich blieben Bonhoeffers Manuskripte unvollendet, doch deuten sich hier produktive Parallelen in der gedanklichen Richtung zwischen Bonhoeffer und Schockenhoff an, die an anderer Stelle aufzunehmen wären.

2.4.3.2 Ethischer Minimalkonsens und moralische Prinzipien

Als in Deutschland in den 1970er Jahren im Kontext der Diskussionen um eine gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruches eine Grundwertedebatte geführt wurde, konnte kein ethisches Minimum mehr erreicht werden, das als moralisches Fundament für die Rechtsordnung eines demokratischen Staates

---

540 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 44.

541 »Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur *den einen Raum der Christuswirklichkeit*, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind.« Bonhoeffer, Ethik, 43.

542 S. o. Anm. 521.

543 Bonhoeffer, Ethik, 161.

544 Bonhoeffer, Ethik, 162 Anm. 95.

hätte dienen können. Schockenhoff verweist wiederholt auf diese Debatte und das vergebliche Bemühen, einen solchen Minimalkonsens herzustellen. Dagegen stellt er, wie gezeigt, seinen eigenen ethischen Minimalkonsens, den er naturrechtlich begründet und dessen Nähe zum Konzept der Menschenwürde er aufzuweisen versucht. Dabei unterscheidet er zwischen einer Maximaldefinition der Menschenwürde, die mit Hilfe unterschiedlicher anthropologischer Sinneinsichten inhaltlich ausgefüllt werde, und einem Minimalbegriff. Den »harte[n] Kern der Menschenwürde-Vorstellung« sieht Schockenhoff inhaltlich in »dem, was den Menschen allein zum Menschen macht: der Fähigkeit zum freien Handeln und zur eigenverantwortlichen Lebensgestaltung.«[545] Diesem Kern spricht Schockenhoff eine normative Funktion zu, dessen Schutz rechtliche Konsequenzen haben müsse.

Doch lässt sich kritisch anfragen, inwieweit die von Schockenhoff vorgeschlagene inhaltliche Bestimmung des Minimalbegriffs der Menschenwürde tatsächlich die Anforderungen erfüllen kann, die er mit ihr verbindet. So soll sich ihr Schutzraum auf den unverfügbaren Lebensraum erstrecken, den sich Menschen einander auf der Grundlage ihres Seins als freie Vernunftwesen gewähren müssten. Doch wie sich dies konkret gestaltet, bleibt in Schockenhoffs Minimaldefinition von Menschenwürde offen. Zwar finden sich in seinen materialethischen Abhandlungen zahlreiche Beispiele für die konkrete Ausgestaltung dieses Lebensraums. Allerdings muss dort gefragt werden, inwieweit sich genau diese notwendig aus dem normativen Minimalbegriff von Menschenwürde als Fähigkeit zum freien Handeln ableiten lassen. Stattdessen erscheinen sie als eine von mehreren Optionen der Konkretion. Schockenhoffs Konstruktion eines normativen *engen* formalen Begriffs von Menschenwürde als »hartem Kern« steht damit im Widerspruch zu dessen *weitem* Inhalt als »Fähigkeit zum freien Handeln«. Wie sich diese Fähigkeit im Einzelnen konkretisiert, bleibt damit unterschiedlichen und möglicherweise konträren Interpretationen überlassen. Ist dies aber der Fall, dann bleibt der von Schockenhoff postulierte Minimalbegriff lediglich ein Postulat.

Zugleich ist eine gegenläufige Tendenz zu beobachten, wenn sich Schockenhoffs Minimalbegriff in der Praxis als auf stärkeren Prämissen beruhend erweist, als das suggerierte ethische Minimum zulassen kann. Als Beispiel mag Schockenhoffs Einführung eines »Minimalbegriff[s] der moralischen Verantwortung«[546] dienen. Demnach stehen wir für diejenigen Lebewesen in besonderer Verantwortung, die durch unser Handeln in ihre prekäre Situation gebracht worden sind. Mit Hilfe dieses Minimalbegriffs der moralischen Verantwortung möchte Schockenhoff im Kontext der Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik die Schutzwürdigkeit auch extrakorporaler Embryonen unterstreichen.

---

[545] Schockenhoff verweist in diesem Zusammenhang auf Kants Aussage: »Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.« Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg 1965, 59.

[546] Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 41.

Doch ist dieser Minimalbegriff hier sachlich viel gehaltvoller, als der Name glauben machen will. So beruht er unter anderem auf der Prämisse, dass der Embryo als »menschliches Leben ... um seiner selbst willen geachtet werden«[547] muss. Auf dieser Grundlage erscheint Schockenhoffs Minimalbegriff der moralischen Verantwortung plausibel. Unter anderen Prämissen aber, etwa unter der biologistischen Annahme, im Embryo statt eines werdenden Menschen lediglich Zellmasse zu erkennen, oder unter einer utilitaristischen Perspektive, die die Verzweckung des Embryos zum Wohle von Vielen ethisch geboten sieht,[548] wird ein entsprechend anderes Ergebnis erzielt werden. Der Ausdruck »Minimalbegriff«, der einen »kleinsten gemeinsamen Nenner« suggeriert, auf den sich verantwortungsvolle Menschen verständigen können, erscheint daher inhaltlich irreführend.

Des Weiteren vermögen die moralischen Prinzipien, die Schockenhoff aus der von ihm postulierten »ethische[n] Vernunft«[549] deduziert, nicht immer zu überzeugen. So leitet er beispielsweise aus der Tatsache, dass wir selbst einst Embryonen waren, eine Schutzpflicht gegenüber allen Embryonen ab. »Weil unser heutiges Dasein in einem unauflösbaren Zusammenhang mit der Tatsache steht, dass wir in unserer damaligen gefährdeten Existenzweise von unseren Eltern als eigenständige Wesen geachtet wurden und uns die zu unserer Entwicklung erforderliche Unterstützung nicht vorenthalten wurde, sind wir verpflichtet, denen dieselbe Achtung, Unterstützung und Hilfeleistung zu erweisen, die sich heute in unserer damaligen, höchst prekären Lage befinden.«[550] Diese Argumentation erweist sich bei einem näheren Hinsehen als nicht ganz stichhaltig. So leitet sich die moralische Pflicht, unsere eigenen Kinder zu achten und zu unterstützen, nicht primär davon ab, dass wir als Kinder ebenfalls von unseren Eltern unterstützt wurden, sondern sie gründet in unserer Liebe und Verantwortung ihnen gegenüber. Und umgekehrt entbindet es uns nicht von der Pflicht, unsere Kinder zu achten und zu unterstützen, wenn wir selbst als Kinder diese Achtung und Unterstützung von unseren Eltern nicht erfahren haben.

Diese problematischen moralischen Prinzipien verdeutlichen nicht zuletzt die Schwierigkeiten des naturrechtlichen Ansatzes bei Schockenhoff. Zwar ist es durchaus einsichtig, wenn Schockenhoff im Blick auf grundlegende moralische Prinzipien wie die Goldene Regel oder den kategorischen Imperativ feststellt, dass sich diese »in ihrer reflexiven Überprüfung als nicht widerspruchsfrei be-

---

[547] Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 41.

[548] Eine Zuspitzung erfährt der utilitaristische Gedankengang bei Peter Singer, der es in einem Gedankenexperiment für ethisch geboten sieht, ein Baby zu foltern, wenn dadurch viele andere Kinder bewahrt werden könnten. Vgl. das Interview mit Peter Singer, »Ein Embryo hat kein Recht auf Leben«, Neue Zürcher Zeitung vom 24.05.2015, http://www.nzz.ch/nzzas/nzz-am-sonntag/philosoph-peter-singer-ein-embryo-hat-kein-recht-auf-leben-1.18547574 (31.07.2018).

[549] Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 42.

[550] Schockenhoff, Menschenwürde, 311.

streitbar«[551] erweisen. Doch ist es oftmals weniger die Goldene Regel als vielmehr ihre Konkretion in einer bestimmten Situation, die umstritten ist. An dieser Stelle vermag auch Schockenhoffs Rekurs auf eine »ethische Vernunft«[552] und einen mit dieser verbundenen »Unparteilichkeitsstandpunkt«[553] nicht weiterzuhelfen, auch wenn Schockenhoff gerade bei komplexeren Problemen die Einnahme einer solchen Haltung anrät. »Um in diesen Grenzfällen [hier: Präimplantationsdiagnostik] nicht der Problemlosigkeit des Augenscheinlichen zu verfallen, kann ein begründetes Urteil nur von einem Unparteilichkeitsstandpunkt aus erfolgen.«[554] Zwar kann diese Argumentationslinie innerhalb seines eigenen Systems stringent erscheinen, in dem auf Grundlage der ethischen Vernunft eine objektive Perspektive als möglich angesehen wird. Doch treten schnell Probleme auf, wenn dieses System mit anders gearteten Systemen konfrontiert wird.

So führt beispielsweise Peter Singers utilitaristisch geprägte »ethische Vernunft« zu ganz anderen Ergebnissen: »Ich halte es für vernünftig, PID zu erlauben. Ein Embryo hat kein Recht auf Leben.«[555] Dabei ist auch Singer überzeugt, dass das Ergebnis seiner ethischen Vernunft auch für andere nahezu selbstevident ist. »Wäre es besser zu vermeiden, dass mehr Behinderte auf die Welt kommen und Leute durch Krankheiten oder Unfälle behindert werden? Unbedingt. Dem würde fast jeder zustimmen.«[556]

Dabei vermag weder das Postulat eines Unparteilichkeitsstandpunkts durch Schockenhoff noch die rhetorische Vereinnahmung der Leserschaft durch Singer zu überzeugen. Plausibler und intellektuell redlicher erscheint es, im Sinne von Herms die eigenen Vorannahmen und Parteilichkeiten zu reflektieren und zu kommunizieren.

2.4.3.3 Kommunikabilität, Interdisziplinarität, theologische Reflexion aktueller Themen: Schockenhoff als »Öffentlicher Theologe«?

In dem bisher Dargestellten und Diskutierten fallen bemerkenswerte Parallelen zwischen Schockenhoffs Entwurf einer kritischen Zeitgenossenschaft und der Öffentlichen Theologie ins Auge, insbesondere unter den Aspekten der Kommunikabilität, Interdisziplinarität und dem Einbezug aktueller Themen in die theologische Reflexion. Ist Schockenhoff demnach ein Öffentlicher Theologe? Lässt sich sein Ansatz unter den der Öffentlichen Theologie subsumieren? Um sich dieser Frage zu nähern, soll Schockenhoffs Entwurf entlang der von Bedford-Strohm entworfenen Kriteriologie der Öffentlichen Theologie untersucht werden.

(1) *Thematisierung von Fragen öffentlicher Relevanz, für deren Reflexion das Orientierungsangebot der biblischen und theologischen Tradition fruchtbar ge-*

---

551 Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 601.
552 Schockenhoff, Menschenwürde, 310.
553 Schockenhoff, Menschenwürde, 310.
554 Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 42.
555 Singer, »Ein Embryo hat kein Recht auf Leben«.
556 Singer, »Ein Embryo hat kein Recht auf Leben«.

macht werden soll. Schockenhoff lässt sich zu den deutschsprachigen Theologen zählen, die sich in gegenwärtige gesellschaftsrelevante Diskurse engagiert einbringen. Insbesondere bei bioethischen Themen, aber auch in anderen gesellschaftspolitischen Fragen wie etwa zur Asylpraxis oder Friedensthematik bezieht er pointiert Stellung. Dies geschieht explizit aus seinem Selbstverständnis als theologischer Ethiker heraus und auf Grundlage der theologischen Tradition, die bei ihm erkennbar katholischer Provenienz ist. Entsprechend gehören zu seinen Gesprächspartnern Personen der älteren wie jüngeren katholischen Theologiegeschichte, darunter vor allem Thomas von Aquin. Auch die Bezugnahme auf biblische Quellen ist bei Schockenhoff deutlich erkennbar, so bemüht er sich insbesondere in seinen grundlegenden Werken um den Einbezug jeweils aktueller exegetischer Erkenntnisse.

(2) *Zweisprachigkeit.* Zur Zweisprachigkeit gehört ein deutlich erkennbares theologisches Profil und zugleich die Plausibilisierung von dessen Inhalten in einer Weise, die sich auch dem nicht-theologischen Diskurs erschließt. In der obigen Diskussion wurde dies unter dem Schlagwort »Kommunikabilität« als eines der Kennzeichen von Schockenhoffs theologischem Ansatz herausgestellt. Sowohl in seinen Grundlagenwerken wie der »Ethik des Lebens« und »Naturrecht und Menschenwürde« als auch in materialethischen Abhandlungen sieht er die theologische Ethik vor die Aufgabe gestellt, »die theologisch gehaltvolleren Grundaussagen der kirchlichen Moralverkündigung in ihrem anthropologischen Sinngehalt zu erschließen und in einer kommunikablen, für jeden Menschen nachvollziehbaren Weise darzustellen.«[557] Das Bemühen um ein Gehört- *und* Verstandenwerden auch jenseits der Grenzen theologischer Binnendiskussionen zeigt sich bei Schockenhoff einerseits inhaltlich im Dialog mit den unterschiedlichsten Disziplinen und andererseits auch formal, indem er sich nicht nur im akademischen Umfeld betätigt, sondern auch durch zahlreiche Zeitungsbeiträge, Interviews oder außeruniversitäre Vorträge in den gesellschaftlichen Diskurs eintritt.

(3) *Verbindung von Universalität und Kontextualität.* Das Streben nach Allgemeingültigkeit hat sich als in Schockenhoffs Entwurf fest verankert erwiesen.[558] Doch lässt sich eine universale Perspektive nicht auf einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit reduzieren. Es zeigt sich, dass Schockenhoff primär auf den spezifisch deutschen bzw. deutschsprachigen Kontext und die Aufnahme entsprechender Themen fokussiert.[559]

---

557 Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde, 37.

558 »Die Positionen zu bioethischen Kontroversen, die er vertritt, beanspruchen deshalb nicht nur Geltung für eine christliche Binnenmoral, sondern erheben einen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit, ohne dabei das Faktum eines moralischen Pluralismus zu verkennen.« Huber, Rezension, 1510.

559 Die geringe Anzahl an englischsprachigen Publikationen mag ebenfalls als Indiz dienen, dass Schockenhoff seinen Wirkungsschwerpunkt im deutschsprachigen Umfeld sieht.

(4) *Interdisziplinarität.* Wie die Kommunikabilität lässt sich auch die Interdisziplinarität als Charakteristikum von Schockenhoffs theologischer Ethik beschreiben.

(5) *Inklusion politischer Problemlagen in die theologisch-ethische Reflexion.* Nicht zuletzt durch seine Mitgliedschaft im DER zeigt sich Schockenhoff Anliegen, politische Problemlagen sowie konkrete Anfragen in seine Reflexion auf Grundlage einer theologischen Ethik aufzunehmen. In vielen seiner Veröffentlichungen wird die ausführliche Auseinandersetzung mit aktuellen politischen Themen sichtbar.

Wie lässt sich vor diesem Hintergrund Schockenhoffs Verhältnis zur Öffentlichen Theologie bestimmen? Die bemerkenswerten Übereinstimmungen der einzelnen Kriterien Öffentlicher Theologie mit Schockenhoffs theologischem Ansatz zeigen, wenn auch in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung, eine ausgeprägte inhaltliche Affinität zwischen dem Anliegen der kritischen Zeitgenossenschaft Schockenhoffs und den Anliegen der Öffentlichen Theologie. Schockenhoffs Theologie ist in ihrer Ausrichtung zweifellos öffentlich, Schockenhoff damit ein »öffentlicher« Theologe. Doch lässt sich Schockenhoff damit unter das theologische Label »Öffentliche Theologie« einordnen? Bei einer Antwort gilt es zu bedenken, dass der Terminus »Öffentliche Theologie« im deutschsprachigen Kontext gegenwärtig stark durch die – je eigenständigen – Entwürfe Hubers und Bedford-Strohms geprägt und mit diesen beiden Personen verbunden ist. Damit ist die deutschsprachige »Öffentliche Theologie« – im Gegensatz zu den oftmals ökumenischer ausgerichteten, internationalen Public Theologies – momentan noch primär evangelisch konnotiert.[560] Dieser Eindruck wird durch die Inanspruchnahme des evangelischen Theologen Dietrich Bonhoeffers als zentraler Gesprächspartner für Kernanliegen Öffentlicher Theologie noch verstärkt.[561] Auch wenn Schockenhoffs Theologie einen eindeutig »öffentlichen« Charakter hat, wäre es daher im aktuellen deutschsprachigen Kontext missverständlich, seinen Ansatz unter dem Schlagwort »Öffentliche Theologie« zu verorten.

---

560 Dass die Grenzen zwischen den Konfessionen auch in der deutschsprachigen Öffentlichen Theologie aufzubrechen beginnen, zeigt nicht zuletzt die Gründung des »Berlin Institute for Public Theology« an der Humboldt-Universität zu Berlin im Juni 2017, dem neben evangelischen Theologinnen und Theologen auch katholische Theologen sowie Vertreter anderer Disziplinen angehören, vgl. https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/institute/bipt (30.07.2018).

561 Während einerseits an der theologischen Legitimität der Inanspruchnahme Bonhoeffers seitens der Öffentlichen Theologie festzuhalten ist (vgl. Christine Schliesser, Dietrich Bonhoeffer – ein ›öffentlicher Theologe‹?, EvTh 78 [2018], 180–192), sind zugleich die jüngsten Bemühungen von katholischer Seite, mit Edward Schillebeeckx einen katholischen Gesprächspartner Öffentlicher Theologie in die Diskussion einzubringen, sehr zu begrüßen. Vgl. Stephan van Erp/Christopher Cimorelli/Christiane Alpers (Hg.), Salvation in the World. The Crossroads of Public Theology, London 2017.

3 Auf dem Weg zu einer empirisch informierten Rede über die Rolle der Theologie in nationalen Ethikgremien: Qualitative Interviews mit Mitgliedern des DER, der EKAH und der NEK

Ziel des zweiten Teils war es, anhand der Darstellung und kritischen Würdigung von vier gegenwärtigen paradigmatischen Entwürfen einer Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit einen theoretischen Referenzrahmen zu entwerfen, vor dessen Hintergrund die nun folgende Auswertung der Interviews sinnvoll stattfinden kann. Die im Rahmen dieser Gesamtstudie durchgeführten zwölf qualitativen Interviews mit Mitgliedern des DER, der EKAH und der NEK waren geleitet von dem Bestreben, aktuelle und authentische Einblicke in die tatsächliche Rolle der Theologie in den ausgewählten nationalen Ethikgremien zu erhalten. Dabei wurden sowohl die Vertreter einer theologischen Ethik befragt als auch ausgewählte Repräsentanten einer nichttheologischen Ethik.

Dem Ziel, auf dem Wege qualitativer Interviews zu einer empirisch informierten Rede über die gegenwärtige Rolle der Theologie in den genannten Ethikgremien zu gelangen, wird sich durch eine Präzisierung der Leitfrage nach der Rolle der theologischen Ethik im öffentlichen, institutionalisierten Ethikdiskurs mit Hilfe von fünf Unterfragen (drei bei den Vertreterinnen und Vertretern einer nichttheologischen Ethik) angenähert. Die jeweiligen Antworten und ihre Auswertung geben die Struktur des vorliegenden dritten Teils vor, der durch einige grundsätzliche Erläuterungen zu den Gründen einer empirisch informierten Theologie sowie zum Aufbau und methodischen Design der qualitativen Interviewstudie eingeführt wird.

3.1 Zu den Gründen einer empirisch informierten Theologie

Der Einbezug empirischer Forschungen in die Theologie ist noch immer keine Selbstverständlichkeit. Damit unterscheidet sich die Theologie von den Religionswissenschaften, bei denen weitaus weniger Berührungsängste im Blick auf die Integration von Methoden aus den Sozialwissenschaften herrschen. Doch ist auch in der Theologie in den letzten Jahren und Jahrzehnten ein Wandel zu verzeichnen, wie im Folgenden überblicksartig anhand einiger ausgewählter Beispiele dargestellt wird. Im Kanon der theologischen Disziplinen kommt dabei der Praktischen Theologie eine Vorreiterrolle zu. Bereits seit den 1970er Jahren lässt sich hier eine Entwicklung beobachten, die das gelebte Leben und die gelebte Religion in den Fokus rückt und somit subjektive und alltagsweltliche Erfahrungen in den theologischen Diskurs zu integrieren sucht.[1] Zu den Vertretern dieser Richtung, die sich der Untersuchung der Beziehung von Religion und Lebenswelt sowie den unterschiedlichen Gestalten gelebter Religion in der Alltagswelt widmen, gehören Wilhelm Gräb,[2] Albrecht Grözinger[3] und Henning Luther.[4] In der Folge werden Methoden aus den Sozialwissenschaften wie empirische Datenerhebungsverfahren für die unterschiedlichsten Themenschwerpunkte fruchtbar gemacht,[5] darunter etwa sozio-linguistische Analysen des pastoralen Geburtstagsbesuches,[6] Seelsorge an Krankenhauspatientinnen- und patienten,[7] Biographieforschung[8] oder Untersuchungen zur gelebten Religion von Frauen.[9]

---

1 Vgl. Dietrich Rössler, Die Vernunft der Religion, München 1976, sowie Volker Drehsen u. a. (Hg.), Der »ganze Mensch«. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität, Berlin 1997.

2 Wilhelm Gräb, Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006.

3 Albrecht Grözinger/Georg Pfleiderer (Hg.), »Gelebte Religion« als Programmbegriff systematischer und praktischer Religion, Zürich 2002; Albrecht Grözinger/Henning Luther (Hg.), Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, München 1987.

4 Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

5 Zur allgemeinen Methodik zur Erforschung gelebter Religion vgl. Hubert Knoblauch, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, Paderborn 2003. Eine theologische Perspektive bietet Astrid Dinter u. a. (Hg.), Einführung in die empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen, Göttingen 2007.

6 Eberhard Hauschildt, Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches, Göttingen 1996.

7 David Plüss u. a., Empirische Forschung als Herausforderung für Theologie und Kirche, in: Manfred Bruhn/Albrecht Grözinger (Hg.), Kirche und Marktorientierung. Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie, Freiburg (Schweiz) 2000, 13–32; David Plüss/Dominik Schenker, Welche Seelsorge hätten Sie denn gerne? Oder: Was willst du, dass ich für dich tun soll? (Lk 18,41). Ergebnisse einer Patientinnen- und Patientenbefragung im Kantonsspital Basel, PrTh 37 (2002), 22–33.

Neben der Praktischen Theologie wird auch in der Systematischen Theologie erfolgreich mit Methoden aus den Sozialwissenschaften gearbeitet. Insbesondere in der theologischen Ethik erweist sich die Verbindung von ethischer Theorie mit empirischer Forschung als ausgesprochen ertragreich. »Dabei kommt den Sozialwissenschaften ausdrücklich nicht nur die Aufgabe zu, der Ethik empirisches Material zu liefern, vielmehr sollen sie mit ihrer Betrachtungsweise des Menschen und seiner Lebenswelt den Theoriediskurs maßgeblich befruchten.«[10] So erschloss Wolfgang Huber bereits 1973 das Thema Kirche und Öffentlichkeit mit Hilfe von Fallanalysen.[11] Innerhalb der theologischen Rechtsethik griff Joachim Zehner in seiner Arbeit zum politischen Verweisungszusammenhang der Vergebung auf Fallstudien zurück.[12] Des Weiteren ist Jens Kreuters Arbeit zu den Grenzen des Strafrechts zu nennen.[13] Auch Ralf Wüstenberg hat in seiner theologischen Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland Fallstudien zur politischen Dimension von Versöhnung bearbeitet.[14] Der Einbezug sozialwissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse erweist sich damit für eine Vielzahl an Themen der theologischen Ethik als produktiv, nicht zuletzt auch für Themen medizinischer Ethik.[15]

Indem sich theologisches Denken als empirisch informiert erweist, zeigt sich ein gegenseitiger Befruchtungsprozess: Das theologische Denken profitiert von seiner Rückkopplung an die Lebenswirklichkeit, durch die einer möglichen

---

8 Stephanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart 1994.

9 Regina Sommer, Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung, Stuttgart 1998; Edith Franke u. a. (Hg.), Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden, Stuttgart 2002. Vgl. auch die Reihe »Theologie und Empirie«, hg. von Horst F. Rupp u. a., Weinheim 1990ff.

10 Gabriela Brahier, Medizinische Prognosen im Horizont eigener Lebensführung. Zur Struktur ethischer Entscheidungsfindungsprozesse am Beispiel der pränatalen genetischen Diagnostik, Tübingen 2011, 99. Vgl. Erica Haimes, What Can the Social Sciences Contribute to the Study of Ethics? Theoretical, Empirical and Substantive Considerations, in: Christoph Rehmann-Sutter u. a. (Hg.), Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude, Dordrecht 2006, 277–298.

11 Huber, Kirche und Öffentlichkeit.

12 Joachim Zehner, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht, Gütersloh 1998.

13 Jens Kreuter, Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Perspektive, Gütersloh 1997.

14 Ralf K. Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland, Gütersloh 2004. Zur Arbeit mit Fallstudien in der Theologie vgl. ebd., 50ff.

15 Vgl. Rouven Porz, Zwischen Entscheidung und Entfremdung. Patientenperspektiven in der Gendiagnostik und Albert Camus' Konzepte zum Absurden. Eine empirisch-ethische Interviewstudie, Paderborn 2008; Brahier, Medizinische Prognosen.

Entfremdung der ethischen Theorie von den alltagsweltlichen Erfahrungen entgegengetreten wird, während zugleich Letztere durch die ethische Theorie produktive Impulse erhalten. Das wechselseitige Aufeinander-bezogen-Sein von ethischer Theorie und Lebenswirklichkeit ist damit durch eine fruchtbare Spannung gekennzeichnet, ohne dass dabei eines in dem anderen aufgehen würde. Der erzielte Ertrag richtet sich nicht nur auf den Zusammenhang zwischen ethischer Theorie und Lebenswirklichkeit, sondern darüber hinaus auf das Zusammenspiel unterschiedlicher Diskurse und Disziplinen. »Gerade eine sozialwissenschaftlich und auch empirisch informierte theologische Ethik verspricht … zu den Debatten sowohl der Medizinethik im engeren als auch der theologischen Ethik im weiteren Sinne einen qualifizierten Beitrag zu leisten, da die Theologie eine hohe Affinität zur Vernetzung von Diskursen aufweist und diese gewinnbringend zu nutzen weiß.«[16]

In diesem Zusammenhang sei ebenfalls darauf hingewiesen, dass sozialwissenschaftliche Methoden nicht nur in die akademische Theologie erfolgreich eingebunden werden, sondern ebenso in die Kirche. Bereits in der Anfangsphase der aufkommenden empirischen Sozialforschung und geleitet von einem Soziologieverständnis, das den wissenschaftstheoretischen Ort der empirischen Soziologie als »Sozialgeschichtsschreibung der Gegenwart«[17] erfasste, erwuchs in der Kirche das Interesse an einer empirisch-soziologischen Fassung der Selbstbeobachtung. Eine erste Mitgliederbefragung auf Grundlage einer empirisch-sozialwissenschaftlichen Erhebung fand bereits 1959 statt.[18] Während diese noch mit verschiedenen theologischen und methodischen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte,[19] folgte 1974 eine weitere EKD-Studie, die ausgehend von der funktionalen Systemtheorie nach der Einstellung der Kirchenmitglieder zur Kirche als Institution fragte. Seither werden regelmäßig weitere Mitgliedschaftsstudien der EKD durchgeführt und ausgewertet. Auch hier lässt sich eine doppelte Bewegung und ein wechselseitiges Aufeinander-bezogen-Sein aufweisen: Einerseits werden Einblicke in die real existierende Kirche und ihre Mitglieder gewonnen, während diese Einblicke zugleich die Selbstwahrnehmung und das Selbstverständnis dieser Kirche beeinflussen.[20] Die Auswirkungen, die die Selbstreflexion der Rolle der Kirche auf empirischer Basis im Blick auf Staat und Gesellschaft einerseits und die wissenschaftliche Theologie andererseits hat, fasst Rendtorff wie folgt

---

16 Brahier, Medizinische Prognosen, 100.

17 Vgl. Schelsky, Ortbestimmung, 74.

18 Initiiert wurde diese Untersuchung von Hans-Otto Wölber, unter dessen Namen das Ergebnis der Studie auch veröffentlicht wurde. Wölber, Religion ohne Entscheidung.

19 So wurde beispielsweise die Länge der Pause, bevor der Interviewte auf eine Frage antwortete, inhaltlich interpretiert – und nicht etwa als Zeit des Nachdenkens, Reflektierens etc. neutral gewertet.

20 Rendtorff nennt als Beispiel den Wandel im Selbstverständnis von Pfarrerinnen und Pfarrern, die sich zuvor abfällig über ihre Rolle als bloße »Zeremonienmeister« geäußert hatten. Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 394.

zusammen: »Die ›öffentliche Rolle‹ der Kirche, wie sie in dieser Sicht wahrgenommen und praktiziert wird, und deshalb auch beobachtet werden kann, gilt hier konkret der Basis, ohne welche die Rolle der ›öffentlichen Verantwortung‹ der Kirche in Staat und Gesellschaft nicht anerkannt und toleriert würde. Diese Dimension der Institutionalität der Kirche in ihrem theologischen Gewicht und in ihrer kirchlichen Relevanz richtig einzuschätzen, gehört denn auch zu den wissenschaftlichen Aufgaben der Theologie.«[21]

3.2 Aufbau und methodisches Design der qualitativen Interviewstudie

3.2.1 Fragestellungen

Leitend für die Konzeption der qualitativen Interviewstudie war das Interesse an einem möglichst authentischen und aktuellen Einblick in die real existierende(n) Rolle(n) einer theologisch geprägten Ethik in einem plural zusammengesetzten Ethikgremium, das als solches den öffentlichen Ethikdiskurs in institutionalisierter Form spiegeln soll. Alternativ zum Begriff der »Rolle« wäre auch »Aufgabe«, »Selbstverständnis« oder »Funktion« denkbar gewesen. Ich habe mich für den Begriff der Rolle entschieden, da dieser in besonderem Maße beide Perspektiven vereint, um die es hier – wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung – geht: Einerseits weist der Rollenbegriff auf die Selbstwahrnehmung und das Selbstverständnis, mit dem die Vertreter einer theologischen Ethik ihre Rolle sehen. Darauf liegt auch der Fokus dieser Studie. Auf der anderen Seite stehen die Außenwahrnehmung und die Erwartungen, die an eine theologische Ethik von außen, d. h. von den Vertretern einer nichttheologischen Ethik, herangetragen werden. »Diese Doppelseitigkeit wahrzunehmen und zu reflektieren, macht die Pointe des Konzepts der ›Rolle‹ aus.«[22]

Neben die dem Rollenbegriff konzeptuell inhärente Doppelseitigkeit tritt eine weitere Mehrdimensionalität. So weist bereits das Design dieser Studie als Interviewstudie mit zwölf Teilnehmern darauf hin, dass der Rollenbegriff hier nur plural verstanden werden kann. Dabei können Selbstwahrnehmung und Selbstverständnis dieser Rolle zwischen den einzelnen Vertretern einer theologischen Ethik genauso divergieren wie die Außenwahrnehmung und die von außen herangetragenen Erwartungen an diese Rolle. Eine weitere Ausdifferenzierung erfährt der Rollenbegriff, wenn Vertreter einer theologischen Ethik nicht nur ihre Selbstwahrnehmung und ihr Selbstverständnis, sondern darüber hinaus die Selbstwahrnehmung ihrer Außenwahrnehmung reflektieren. Es ist damit die

[21] Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 394. Er selbst ist eher skeptisch, ob »die Theologie den ... Fragen nach der öffentlichen Rolle der Kirche die nötige Aufmerksamkeit gewidmet hat« (ebd.).

[22] Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 381. Vgl. zum soziologischen Begriff der Rolle auch Dahrendorf, Homo sociologicus.

Mehrdimensionalität des Rollenbegriffs, die es ermöglicht, der Komplexität des hier beforschten Sachverhaltes Rechnung zu tragen und die die Verwendung des Rollenbegriffs als Leitkategorie in dieser Studie begründet. Neben die Funktion als *inhaltliche* Leitkategorie tritt für den Rollenbegriff die Funktion als *struktureller* Leitbegriff im Aufbau und Design der Interviewstudie. Dabei wird der Mehrdimensionalität des Rollenbegriffs dahingehend Rechnung getragen, dass dessen unterschiedliche Aspekte in fünf Unterfragen – bzw. drei für Vertreterinnen und Vertreter einer Außenperspektive – differenziert aufgegriffen werden.[23]

Das übergeordnete Interesse an einem Einblick in die faktische Rolle einer theologischen Ethik in plural zusammengesetzten nationalen Ethikgremien dient als Gesprächseinstieg. Dabei wird bewusst darauf verzichtet, die Eingangsfrage mit terminologischen Ausdifferenzierungen zum Rollenbegriff zu überfrachten, um den Gesprächsfluss zu Beginn nicht zu behindern. Stattdessen wird allgemein gefragt: »*Wie würden Sie die Rolle der theologischen Ethik in Ihrem Gremium beschreiben?*«[24] Erst in einer Zusatzfrage erfolgt dann die Differenzierung zwischen Selbstwahrnehmung und Selbstverständnis dieser Rolle. Eine solche Unterscheidung ist inhaltlich notwendig, da Wahrnehmung und Verständnis dieser Rolle nicht notwendigerweise zusammenfallen.[25] Um dies im Blick zu behalten, lautet die Zusatzfrage: »*Stimmt Ihre Wahrnehmung dieser Rolle mit Ihrem eigenen Verständnis dieser Rolle überein?*« Mit Hilfe dieser Zusatzfrage wird die Eingangsfrage präzisiert und zugleich die Gelegenheit gegeben, die Antwort zur Eingangsfrage noch näher auszuführen. Die erste Frage samt Zusatzfrage wird sowohl den Vertretern[26] einer theologischen Ethik als auch den Repräsentantinnen und Repräsentanten einer nichttheologischen Ethik vorgelegt. Indem damit sowohl das Selbstverständnis, mit dem die Vertreter einer theologischen Ethik

---

23 Zum Forschungsdesign und zur Entwicklung einer Fragestellung vgl. Uwe Flick, Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, Reinbek bei Hamburg 2010, 122–142; Theo Hug u. a., Empirisch forschen. Die Planung und Umsetzung von Projekten im Studium, Konstanz 2015; Uwe Flick, Design und Prozess qualitativer Forschung, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2003, 252–265.

24 Die Offenheit dieser Frage setzt sich freilich der Gefahr aus, dass der Rollenbegriff in seiner Außenperspektive – und nicht der hier gemeinten Innenperspektive – verstanden wird. Dennoch haben alle Interviewten diese Frage unmittelbar in der hier intendierten Stoßrichtung aufgefasst.

25 So mag jemand die Rolle der theologischen Ethik im DER als wenig sichtbar wahrnehmen. Nach dem eigenen Verständnis sollte die theologische Ethik aber eine durchaus pointiertere Rolle einnehmen. In diesem Fall steht die Wahrnehmung dieser Rolle dem Verständnis dieser Rolle entgegen. Unter den Interviewten nimmt beispielsweise Christiane Woopen diese Haltung ein.

26 Die interviewten Vertreter einer theologischen Ethik waren, anders als die Repräsentantinnen und Repräsentanten einer nichttheologischen Ethik, ausnahmslos männlich. Die weibliche Sprachform erübrigt sich hier daher.

ihre Rolle bestimmen, als auch deren Außenwahrnehmung in den Blick genommen wird, wird der Doppelperspektivität des Rollenbegriffs Rechnung getragen.

Die zweite Frage knüpft an die Zusatzfrage an und erweitert sie hinsichtlich des Selbstverständnisses als theologischer Ethiker: »*Wie würden Sie Ihr eigenes Selbstverständnis als theologischer Ethiker beschreiben?*« Mit der Ausweitung des Verständnisses der Rolle der theologischen Ethik auf die Person des theologischen Ethikers wird der Tatsache Rechnung getragen, dass das eigene Verständnis der Rolle der theologischen Ethik von dem je eigenen Selbstverständnis als theologischer Ethiker nicht zu trennen ist. So sehr ein gewisser Grad an Abstraktheit in der Diskussion des Rollenbegriffs hier notwendig und sachgemäß ist, so sehr ist die theologische Ethik mit den je individuellen Personen verbunden, die sie prägen bzw. ihr »ein Gesicht« verleihen. Theologische Ethik existiert in den jeweiligen Ethikgremien nicht anders als in Gestalt der sie vertretenden Personen. Diese Verbindung zwischen Disziplin und Person zu reflektieren, dient die zweite Frage. Wie auch die dritte Frage wird sie nur den Vertretern einer theologischen Perspektive vorgelegt und entfällt für die Vertreterinnen und Vertreter einen Außenperspektive.

»*Wie würden Sie Ihre Außenwahrnehmung als theologischer Ethiker beschreiben?*« Mit dieser Fragestellung schließt die dritte Frage direkt an die vorherige an. Stand dort die enge Verbindung zwischen theologischer Ethik und der Person des theologischen Ethikers unter der Perspektive des Selbstverständnisses und der Selbstwahrnehmung im Fokus, ist es nun die wahrgenommene Außenperspektive – doch nicht aus einem externen Blickwinkel, sondern gleichsam als eine Innenperspektive auf die Außenperspektive. Gegen diese Fragestellung mag daher sogleich eingewendet werden, dass hier nicht die Person selbst, sondern eine andere Person der angemessene Adressat sei. In der Tat setzt diese Frage voraus, dass sich der Interviewte doppelt reflexiv zu sich selbst verhält. So ist hier nicht nur die Reflexion über die eigene Person an sich gefragt, sondern die Reflexion über die externe Reflexion der eigenen Person. Die Innenperspektive auf die Außenperspektive bzw. die Eigenwahrnehmung der Fremdwahrnehmung stellt einen signifikanten Aspekt der Mehrdimensionalität des Rollenkonzeptes dar und kann, von diesem ausgehend, gewinnbringend thematisiert werden. Da diese Frage inhaltlich und strukturell auf die vorangehenden aufbaut, ist es sinnvoll, sie auch formal an dritter Stelle zu platzieren. Mit dieser Frage nach der eigenen Wahrnehmung der Außenwahrnehmung sind die Forschungsfragen, die sich unmittelbar an dem Konzept der Rolle, insbesondere in ihrer Doppelperspektivität orientieren, umfassend thematisiert.

Doch erschöpft sich das hier leitende Interesse nach einem Verständnis der gegenwärtigen Rolle der theologischen Ethik im institutionalisierten öffentlichen Ethikdiskurs nicht mit der Diskussion der Selbst- bzw. Fremdwahrnehmung dieser Rolle. Es stellt sich darüber hinaus die Frage, ob es möglicherweise spezifische Kennzeichen einer theologischen Ethik innerhalb pluraler Ethikgremien gibt. Der Suche nach solchen Kennzeichen bzw. Markern widmen sich die letzten

beiden Fragen des Interviewleitfadens. Dabei gilt es auch hier, die Doppelperspektivität im Auge zu behalten. Befragt werden daher sowohl die Vertreter einer theologischen Ethik als auch die Repräsentantinnen und Repräsentanten einer nichttheologischen Ethik. Die vierte Frage fokussiert in diesem Zusammenhang auf die Sprache als dem Hauptmedium der Kommunikation im Ethikdiskurs. Die Frage ist geleitet von der Annahme, dass jeder Disziplin gewisse wissenschaftsspezifische sprachliche Kennzeichen eignen, ein spezifisches Fachvokabular, das selbst im Bemühen um allgemeine Verständlichkeit außerhalb des eigenen Binnendiskurses zu einem gewissen Grade erhalten bleibt. Was dabei etwa für den Rechtswissenschaftler das juristische Fachvokabular ist, ist für die Vertreter einer theologischen Ethik das, was sich als theologische oder auch religiöse Sprache beschreiben lässt. Das Interesse gilt dabei dem Umgang der theologischen Ethiker mit ihrer eigenen Fachsprache innerhalb eines interdisziplinären Umfeldes und ihren dabei gemachten Erfahrungen: »*Wie ist Ihr eigener Umgang mit theologischer Argumentation / religiöser Sprache? Welche Erfahrungen haben Sie mit theologischer / religiöser Sprache gemacht, insbesondere unter den Aspekten ihrer Wahrnehmbarkeit, Verständlichkeit und Anschlussfähigkeit?*« Den Vertreterinnen und Vertretern einer Außenperspektive auf die Rolle der theologischen Ethik wird die Frage in leicht angepasster Form vorgelegt. »*Wie nehmen Sie den Gebrauch theologischer Argumentation / religiöser Sprache wahr, insbesondere hinsichtlich ihrer Wahrnehmbarkeit, Verständlichkeit und Anschlussfähigkeit?*« Dabei zielt der letzte Teil auch auf mögliche Strategien, die eingesetzt wurden, um die transdisziplinäre Verständlichkeit und damit die Anschlussfähigkeit an außertheologische Diskurse zu erhöhen, etwa im Sinne der bereits diskutierten Übersetzung bzw. Zweisprachigkeit.

Während die vierte Frage mit der Sprache einen ganz spezifischen Marker thematisiert, der in den Kommunikationsmedien des wissenschaftlichen Diskurses eine zentrale Position einnimmt, soll die fünfte und letzte Frage das Gespräch wieder öffnen. Im Fokus stehen nun allgemeine weitere Kennzeichen der theologischen Ethik, die dazu verhelfen können, einen Einblick in die spezifische Rolle der theologischen Ethik zu erhalten. Positiv gewendet wird daher nun nach fachspezifischen Kompetenzen gefragt, die insbesondere in einem interdisziplinären Umfeld wie dem der Ethikräte zu Tage treten: »*Gibt es Ihrer Meinung nach spezifische Kompetenzen, die theologische Ethikerinnen und Ethiker auszeichnen?*« Dabei ist es wiederum sowohl die Innen- wie auch die Außenperspektive, die hier von Interesse ist.

Mit Hilfe der genannten fünf bzw. drei Fragen soll somit versucht werden, dem übergeordneten Forschungsinteresse an einem möglichst umfassenden Einblick in die gegenwärtige und tatsächliche Rolle der theologischen Ethik in den untersuchten nationalen Ethikgremien Rechnung zu tragen. Die Interviewleitfäden finden sich im Anhang dieser Studie.

3.2.2 Auswahlkriterien und Rekrutierung der Interviewteilnehmerinnen und Interviewteilnehmer

Die Interviewstudie wurde im Zeitraum von Januar 2013 bis August 2014 durchgeführt. Dazu wurden zwölf qualitative teilstandardisierte leitfadenorientierte Interviews geführt. Von diesen zwölf Interviews wurden zehn mündlich und zwei schriftlich geführt. Die damit verbundene Methoden-Triangulation wurde zur praktischen Notwendigkeit, da zwei Interviewpartner für ein mündliches Interview nicht zur Verfügung standen.[27] Der bei den schriftlichen Interviews vorgelegte Interviewleitfaden war identisch mit dem für die mündlichen Interviews verwendeten Leitfaden. Die Methode der qualitativen Interviews wurde gewählt, da sie in besonderer Weise die Möglichkeit bietet, »Situationsdeutungen oder Handlungsmotive in offener Form zu erfragen, Alltagstheorien und Selbstinterpretationen differenziert und offen zu erheben«, ebenso wie »die Möglichkeit der diskursiven Verständigung über Interpretationen«.[28] Die Interviews wurden als sogenannte ExpertInneninterviews vorbereitet und durchgeführt.[29] Dabei besteht die spezifische Funktion bzw. das spezifische Erfahrungswissen dieser Zielgruppe »nicht allein aus systematisiertem, reflexiv zugänglichem Fach- oder Sonderwissen, sondern es weist zu großen Teilen den Charakter von Praxis- oder Handlungswissen auf, in das verschiedene und durchaus disparate Handlungsmaximen und individuelle Entscheidungsregeln, kollektive Orientierungen und soziale Deutungsmuster einfließen. Das Wissen von Experten, seine Handlungsorientierungen, Relevanzen usw. weisen zudem – und das ist entscheidend – die Chance auf, in der Praxis in einem bestimmten organisationalen Funktionskontext hegemonial zu werden, d. h. der Experte besitzt die Möglichkeit zur (zumindest partiellen) Durchsetzung seiner Orientierungen. Indem das Wissen des Ex-

[27] Die Vertreter einer theologischen Ethik Johannes Fischer, ehemaliges Mitglied in der NEK, sowie Hans Münk, ehemaliges Mitglied in der EKAH, standen aus unterschiedlichen Gründen für ein mündliches Interview nicht zur Verfügung. Die hier praktizierte methodische Triangulation hat damit primär pragmatische Gründe. Vgl. hierzu Uwe Flick, Triangulation in der qualitativen Forschung, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 309–318.

[28] Christel Hopf, Qualitative Interviews. Ein Überblick, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 349–360, 350.

[29] »In einem Experteninterview werden Experten Fragen vorgelegt, auf die sie in freier Rede in selbst gewählter (Fach-)Terminologie antworten können. Der Interviewleitfaden will ein themenfokussiertes Gespräch in Gang bringen, nicht aber – mehr oder weniger enge – Antwortkategorien vorgeben, wie das bei stark strukturierten Fragebogen der Fall ist.« Harald A. Mieg/Matthias Näf, Experteninterviews, Institut für Mensch-Umwelt-Systeme (HES), Zürich ²2005, 4. Siehe auch Michael Meuser/Ulrike Nagel, Expert/Inneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion, in: Alexander Bogner/Beate Littig/Wolfgang Menz (Hg.), Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung, Opladen 2002, 71–95.

perten praxiswirksam wird, strukturiert es die Handlungsbedingungen anderer Akteure in seinem Aktionsfeld in relevanter Weise mit.«[30]

Zu den Auswahlkriterien[31] gehört – neben der Mitgliedschaft in einem der untersuchten nationalen Ethikgremien – zentral die Repräsentanz einer theologischen Ethik,[32] da der Einblick in das Selbstverständnis und die Selbstwahrnehmung der Rolle der theologischen Ethik bei dieser Forschungsarbeit im Fokus steht. In allen drei untersuchten Gremien finden sich – im DER aufgrund einer expliziten Nennung im Ethikratgesetz (§ 4 Abs. 1 EthRG) – theologische Vertreter unter den Mitgliedern. Dabei sind die beiden in Deutschland und der Schweiz numerisch größten christlichen Konfessionen, die evangelische sowie die römisch-katholische, jeweils gleich stark vertreten. Unter den 26 Mitgliedern des DER sind zwei evangelische und zwei römisch-katholische Vertreter, davon jeweils ein Vertreter der Kirche und ein Vertreter der wissenschaftlichen Theologie.

Unter den 15 Mitgliedern der NEK sind zwei Repräsentanten einer theologischen Ethik, darunter ebenfalls je einer der katholischen wie der evangelischen Konfession zugehörig.[33] Der Einbezug der Theologie ist gemäß den rechtlichen Grundlagen der NEK (FMedG und VNEK) nicht explizit vorgesehen.[34] Der Einbezug von Repräsentanten einer theologischen Ethik aus dem evangelischen wie katholischen Bereich in die NEK hat daher eine Gewohnheitsgrundlage, nicht aber eine rechtliche Grundlage. Gleiches gilt für die EKAH, in deren gesetzlicher Grundlage die Theologie ebenfalls keine explizite Erwähnung findet (GTG). Den-

---

30 Alexander Bogner/Wolfgang Menz, Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen, Interaktion, in: Alexander Bogner/Beate Littig/Wolfgang Menz (Hg.), Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung, Opladen 2002, 33–70, 46.

31 Vgl. hierzu auch Flick, Qualitative Sozialforschung, 154–171; Aglaja Przyborski/Monika Wohlrab-Sahr, Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, Berlin 2009, 173–182; Hans Merkens, Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 286–299.

32 Der Begriff »Vertreter/in« oder »Repräsentant/in einer theologischen Ethik« ist hier in einem engen, an die Disziplin gebundenen Sinne zu verstehen. Damit soll freilich nicht in Abrede gestellt werden, dass grundsätzlich auch nichtprofessionell theologische Christinnen und Christen über eine theologische Kompetenz verfügen und damit eine theologische Ethik vertreten können.

33 Die Theologin Ruth Baumann-Hölzle wurde nicht in das Sample der Interviewten aufgenommen, da sie nicht primär als Vertreterin einer theologischen Ethik in die NEK berufen wurde. Diese war hier bereits durch Johannes Fischer und Alberto Bondolfi vertreten. Baumann-Hölzles Berufung verdankt sich ihrer Kompetenzen in der interdisziplinären medizinethischen und pflegeethischen Entscheidungsfindung als Mitbegründerin und Leiterin des Interdisziplinären Instituts für Ethik im Gesundheitswesen, Dialog Ethik.

34 In der offiziellen Informationsbroschüre der NEK hingegen wird die Theologie erwähnt. NEK, Infoflyer, https://www.nek-cne.admin.ch/inhalte/Dokumentation/GzD4_P43700_NEK_Infoflyer_DE.pdf (31.07.2018).

noch finden sich unter den zwölf Mitglieder in der Regel ebenfalls zwei Repräsentanten einer theologischen Ethik, katholischer wie evangelischer Provenienz.

Aus dem dargestellten Sachverhalt ergab sich ein gesetztes Sample aus acht Interviewpartnern aus den drei Ethikgremien. Neben das Kriterium der Repräsentanz einer theologischen Ethik in den nationalen Ethikgremien trat ein zeitliches Kriterium. Alle Interviewteilnehmer sollten möglichst zur Zeit des Interviews aktuelle Mitglieder der Ethikgremien sein, um eine gewisse Vergleichbarkeit in der Einschätzung der *gegenwärtigen* Rolle der theologischen Ethik zu gewährleisten.[35]

In der folgenden Übersicht sind die Interviewteilnehmer angegeben, deren Rekrutierung auf dem Kriterium einer Repräsentanz der theologischen Ethik in den jeweiligen Ethikgremien beruht. Aufgeführt sind des Weiteren Konfession und beruflicher Hintergrund, Dauer der Mitgliedschaft in den jeweiligen Gremien sowie besondere Ämter in den Ethikgremien wie Vorsitz oder stellvertretender Vorsitz.

	Amtsdauer	*Ämter*
Deutscher Ethikrat		
Peter Dabrock, ev., Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik (Universität Erlangen-Nürnberg)	seit 2012	stellv. Vorsitzender (seit 2012), Vorsitzender (seit 2016)
Wolfgang Huber, ev., Professor i. R., Honorarprofessor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg, der Humboldt-Universität zu Berlin und an der Universität Stellenbosch, Südafrika	2001–2003 (NER) 2010–2014 (DER)	
Anton Losinger, kath., Weihbischof im Bistum Augsburg	2005–2007 (NER) 2008–2016 (DER)	
Eberhard Schockenhoff, kath., Professor für Moraltheologie (Universität Freiburg)	2001–2007 (NER) 2008–2016 (DER)	stellv. Vorsitzender NER (2004–2007) und DER (2008–2012)

[35] Unter den Interviewteilnehmenden waren Johannes Fischer und Hans Münk zum Zeitpunkt der Interviews nicht mehr aktive Mitglieder eines nationalen Ethikgremiums. Ihr Einbezug in das Sample der Interviewpartner erklärt sich aus folgenden Gründen: Münk war erst wenige Monate vor Durchführung des Interviews aus der EKAH ausgeschieden. Er verfügte daher zum Zeitpunkt des Interviews über einen größeren Erfahrungsschatz als sein Nachfolger. Auch Fischers Einbezug ist auf seine langjährige Erfahrung in der NEK zurückzuführen.

	Amtsdauer	*Ämter*
Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich		
Hans Münk, kath., Professor em. für Theologische Ethik (Universität Luzern)	2008–2012	
Georg Pfleiderer, ev., Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik (Universität Basel)	2008–2015	Präsident (2012–2015)
Nationale Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin		
Alberto Bondolfi, kath., Professor em. für Ethik (Universität Lausanne)	2001–2013	
Johannes Fischer, ev., Professor em. für Theologische Ethik (Universität Zürich)	2001–2007	

Nicht zuletzt aufgrund der beschriebenen Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs ist es ein weiteres Anliegen dieser Forschungsarbeit, eine genauere Kenntnis der Außenwahrnehmung der Rolle der theologischen Ethik zu erlangen. Dabei bedeutet diese Außenperspektive nicht, dass die hierzu befragten Mitglieder selbst konfessionslos oder agnostisch sein müssten. Das zentrale Kriterium ist vielmehr, dass die von ihnen in den Ethikgremien vertretene Disziplin *nicht* die Theologie ist, sie in diesem Sinne also keine »professionellen«, d. h. professionsgebundenen Vertreterinnen oder Vertreter einer theologischen Ethik sind. Da in diesem Forschungsprojekt insbesondere das Selbstverständnis und die Selbstwahrnehmung im Fokus stehen, erschien es angemessen, das Verhältnis von Vertretern einer Innen- und einer Außenperspektive in der Größenordnung 2:1 zu wählen. Acht Vertretern einer theologischen Ethik wurden daher vier Repräsentantinnen und Repräsentanten einer nichttheologischen Ethik gegenübergestellt.

Anders als bei den Vertretern einer theologischen Ethik, die allein aufgrund ihrer Disziplin und Mitgliedschaft in den Ethikräten rekrutiert wurden, mussten bei der Auswahl der Interviewteilnehmerinnen und Interviewteilnehmer für die Außenperspektive darüber hinaus noch weitere inhaltliche Kriterien hinzugezogen werden. Bei der Rekrutierung wurde eine repräsentative Außenperspektive angestrebt, die zugleich auf einem hohen Erfahrungswert gründet. Da die Kriterien Repräsentanz und Erfahrung in besonderer Weise von den Gremiumsleitenden erfüllt werden, lag es nahe, die Präsidenten der EKAH und NEK sowie die Vorsitzende des DER anzufragen. Um den zahlenmäßigen Proporz zu erhalten, erschien darüber hinaus für den DER neben der Vorsitzenden eine zweite Außenperspektive sinnvoll.

Der Präsident der EKAH Georg Pfleiderer gehörte als Theologe allerdings bereits zum ersten Sample der Interviewteilnehmer. Damit fiel die Wahl auf Pfleiderers Vorgänger (und Nachfolger) im Amt Klaus Peter Rippe, der von 2000

bis 2011 (sowie ab 2016) als Präsident der EKAH amtierte bzw. amtiert. Der Präsident der NEK Otfried Höffe konnte leider nicht für ein Interview gewonnen werden. Stattdessen wurde die Rechtswissenschaftlerin Brigitte Tag in das Sample der Interviewteilnehmenden aus der NEK aufgenommen. Neben der Vorsitzenden des DER Christiane Woopen versprach die Wahl des Philosophen Volker Gerhardt, der durch theologische Publikationen hervorgetreten ist und insgesamt elf Jahre zunächst im NER, dann auch im DER vertreten war, vertiefende Einblicke in die Außenwahrnehmung der Rolle der theologischen Ethik.

Die folgende Tabelle vermittelt einen Überblick zu den rekrutierten Interviewteilnehmenden, die eine Außenperspektive auf die theologische Ethik vertreten. Dabei stellt sich die Frage, inwieweit hier die Kategorie »Konfession« von Bedeutung ist. Da Innen- bzw. Außenperspektive primär professionsgebunden verstanden wird, stellt die Konfessionszugehörigkeit hier kein Auswahlkriterium dar. Der Vollständigkeit halber soll sie dennoch Erwähnung finden.

	Amtsdauer	*Ämter*
Deutscher Ethikrat		
Volker Gerhardt, ev., Seniorprofessor für Praktische Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie (Humboldt-Universität zu Berlin)	2001–2007 (NER) 2008–2012 (DER	
Christiane Woopen, kath., Professorin für Ethik und Theorie der Medizin (Universität Köln)	2001–2007 (NER) 2008–2016 (DER)	stellv. Vorsitzende (2008–2012), Vorsitzende (2012–2016)
Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich		
Klaus Peter Rippe, konfessionslos, Professor für Praktische Philosophie (Pädagogische Hochschule Karlsruhe)	2000–2011, seit 2016	Präsident (2000–2011, seit 2016)
Nationale Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin		
Brigitte Tag, kath., Professorin für Strafrecht, Strafprozessrecht und Medizinrecht (Universität Zürich)	seit 2012	

3.2.3 Zugang zum Feld, Interviewdurchführung und Reflexion der eigenen Rolle im Feld

Innerhalb eines Zeitraums von anderthalb Jahren wurden zwölf qualitative Interviews von mir persönlich durchgeführt, wobei das erste Interview am 16. Januar 2013 stattfand und das letzte am 25. August 2014.[36]

[36] Vgl. zur Interviewdurchführung auch Uwe Flick, Stationen des qualitativen Forschungsprozesses, in: Uwe Flick u. a. (Hg.), Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grund-

Da die Auswahl der Zielpersonen aufgrund ihrer Disziplin bzw. Funktion in den Ethikräten erfolgte, konnte auf eine Erschließung des Feldes[37] mit Hilfe des sogenannten Schneeballsystems,[38] von zwei Ausnahmen abgesehen, verzichtet werden. Diese Ausnahmen bildeten die Rekrutierungen von Volker Gerhardt und Brigitte Tag, die mir jeweils durch andere Mitglieder der Ethikgremien empfohlen wurden. Da mir die meisten Interviewteilnehmenden persönlich nicht bekannt waren, fand der Zugang zum Feld mit Hilfe einer schriftlichen Kontaktaufnahme mit den Zielpersonen statt, in der ich mich als Person sowie mein Forschungsprojekt kurz vorstellte, verbunden mit der Bitte um ein Interview.[39]

Bereits im Vorfeld wurde den Interviewteilnehmenden der Interviewleitfaden zugeschickt. Der Grund für dieses Vorgehen liegt zum einen in der spezifischen Natur der Leitfadeninterviews als ExpertInneninterviews. So sollte mit diesem Vorgehen den von Michael Meuser und Ulrike Nagel dargestellten Schwierigkeiten, die mit ExpertInneninterviews verbunden sein können, bereits im Vorfeld entgegengetreten werden. Zu den möglichen Problemen, die im Umfeld von Experten-Interviews auftreten, zählen nach Meuser und Nagel, dass die Expertin erst im Verlauf des Interviews bemerkt, dass sie für die spezifischen Themen gar keine Expertin ist, dass die Expertin den Themen des Interviews ausweicht oder ihre Rollen zwischen Expertin und Privatperson häufig wechselt.[40] Zum anderen konnte durch dieses Vorgehen die mehrdimensionale Funktion von Leitfäden bereits im Vorfeld der Interviews besonders berücksichtigt werden: »Die in die Entwicklung eines Leitfadens eingehende Arbeit schließt aus, dass sich der Forscher als inkompetenter Gesprächspartner darstellt. ... Die Orientierung an einem Leitfaden schließt auch aus, dass das Gespräch sich in Themen verliert, die nichts zur Sache tun, und erlaubt zugleich dem Experten,

---

lagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen, Weinheim ²1995, 148–173, insbesondere 160f. Die Interviews fanden als Einzelinterviews statt, mit der Ausnahme von Dabrock und Woopen. Um deren Zeitvorstellungen entgegenzukommen, fand das Interview mit beiden zusammen unmittelbar im Anschluss an eine Sitzung des DER in Berlin statt. Im Anschluss an und in Reaktion auf das Interview mit Woopen ergänzte Dabrock nochmals einige Aspekte. Dieses Vorgehen ist methodisch nicht unproblematisch, insbesondere im Blick auf die formale Vergleichbarkeit mit den anderen Interviews, erhielten doch die anderen Interviewteilnehmenden keine Möglichkeit, auf das Gesagte nochmals einzugehen. Dennoch scheint in diesem Fall der erzielte inhaltliche Erkenntnisgewinn die methodischen Bedenken zu überwiegen.

37 »Dabei kann mit dem allgemeinen Ausdruck ›Feld‹ eine bestimmte Institution, eine Subkultur, eine Familie, eine spezifische Gruppe von ›Biographieträgern‹ [...] oder Entscheidungsträgern in Verwaltungen oder Unternehmen u. a. gemeint sein.« Flick, Qualitative Sozialforschung, 143.

38 Mit dem Ausdruck »Schneeballsystem« wird das Vorgehen bezeichnet, mit Hilfe von Interviewteilnehmenden weitere potentielle Interviewteilnehmende ausfindig zu machen und zu rekrutieren.

39 Vgl. Flick, Qualitative Sozialforschung, 142–153.

40 Meuser/Nagel, Expert/Inneninterviews, 77–79.

seine Sache und Sicht der Dinge zu extemporieren.«[41] Darüber hinaus galt es zu bedenken, dass die Interviews mit der Absicht der nichtanonymisierten Veröffentlichung geführt wurden. Es wurde daher von den Interviewteilnehmenden begrüßt, dass sie von den Fragen nicht überrascht, sondern über deren Zielrichtung vorab in Kenntnis gesetzt wurden.

Alle durchgeführten mündlichen Interviews wurden auf Tonband aufgezeichnet, wobei die Länge der Interviews zwischen zwanzig Minuten und einer Stunde und zwanzig Minuten variiert. Zu Beginn jedes Interviews stellte ich mich nochmals mit Namen und Forschungsprojekt vor, um daraufhin den Interviewleitfaden vorzulegen, anhand dessen das Interview stattfinden würde. In der Regel folgte das Interview der Struktur des Leitfadens, nur in Ausnahmen wurde dem spontanen Gesprächsverlauf folgend eine Frage übersprungen, um später zu ihr zurückzukehren. Nach Abschluss des Interviews hielt ich relevante Beobachtungen zur stattgefundenen Interaktion sowie zur Interviewatmosphäre schriftlich fest.

Meine eigene Rolle während der Interviews befand sich in der spannungsvollen Dialektik zwischen »Fremder« und »Eingeweihter«.[42] Als Nichtmitglied der nationalen Ethikräte war ich diesen »fremd« und äußerlich, als Theologin und Ethikerin war ich zumindest mit dem Terrain der interviewten Theologen und Ethikerinnen vertraut und insofern »eingeweiht«. In diesem Sinne war in meiner Person zugleich eine Außen- wie auch eine Innenperspektive vereint. Jede Interviewsituation konfrontierte mich daher erneut mit »dem Problem der Aushandlung von Nähe und Distanz im Verhältnis zu dem/n Untersuchten, der Offenlegung, Transparenz und Aushandlung der wechselseitigen Erwartungen, Ziele und Interessen und ... der Entscheidung zwischen Innen- und Außenperspektiven, unter denen [die Forscherin] sich dem Gegenstand [ihrer] Untersuchung nähert.«[43] Denn von der eigenen Verortung im Spannungsfeld von Fremdheit und Vertrautheit hängt, so Flick, nicht nur die Wahl der konkreten Methoden ab, sondern auch die Frage, zu welchen Ausschnitten des untersuchten Feldes Zugang gefunden wird und welche verschlossen bleiben. Dabei ist die konkrete Einordnung zwischen Fremdheit und Vertrautheit nicht zuletzt personenabhängig, daher individuell verschieden und zugleich nur bedingt veränderbar. Dennoch bildet die Reflexion dieser je eigenen Rolle als Forscherin in den Interviews die unabdingbare Voraussetzung für einen bewussten und selbstbestimmten Umgang mit dieser Rolle und den ihr inhärenten Spannungen.

41 Meuser/Nagel, Expert/Inneninterviews, 77.
42 Flick, Qualitative Sozialforschung, 150.
43 Flick, Qualitative Sozialforschung, 151.

3.2.4 Zur Interviewauswertung und Codierung mit Hilfe von ATLAS.ti7: Qualitative Inhaltsanalyse

Im Anschluss an die Durchführung der zehn mündlichen Interviews wurden diese transkribiert. Nach Christiane Schmidt gilt es bei der Analyse von Leitfadeninterviews grundsätzlich folgende fünf Aspekte zu beachten, wobei »der Austausch zwischen Material und theoretischem Vorverständnis« als »Leitprinzip« fungiert.[44] *Zunächst* werden in der Auseinandersetzung mit dem Material Kategorien für die Auswertung gebildet. Dabei ist es notwendig, sich das eigene theoretische Vorverständnis zu vergegenwärtigen, das beim Lesen der Transkripte die Aufmerksamkeit lenkt. In einem *zweiten* Schritt werden die im ersten Schritt gebildeten Kategorien zu einem Auswertungs- oder Codierleitfaden zusammengefasst, dessen Brauchbarkeit an einigen Interviews erprobt wird und entsprechende Ausdifferenzierungen und Überarbeitungen erfährt. Im Folgenden werden, *drittens*, mit Hilfe dieses Codierleitfadens die Interviews codiert, bevor *viertens* auf dieser Basis Fallübersichten erstellt werden. In diesen Auswertungsschritt lassen sich auch quantifizierende Materialübersichten sinnvoll integrieren. Die im vierten Schritt erstellten Fallübersichten dienen *fünftens* der Auswahl vertiefender Einzelfallanalysen. Diese Auswertungsstrategie hat sich insbesondere »im Rahmen von Forschungsansätzen bewährt ..., die einen offenen Charakter des theoretischen Vorverständnisses postulieren, jedoch nicht auf explizite Vorannahmen und den Bezug auf Theorietraditionen verzichten«.[45] Sie dient damit als formaler Referenzrahmen für die hier durchgeführte Interviewstudie.

Von den verschiedenen Techniken der Auswertung wie Grounded Theory,[46] Objektive Hermeneutik[47] oder Tiefenhermeneutik[48] hat sich die Qualitative Inhaltsanalyse als für die vorliegenden Interviews am besten geeignet erwiesen. Nach Philipp Mayring bestehen die besonderen Stärken dieses Ansatzes nicht nur darin, dass das zu analysierende Material aus seinem Kommunikationszusammenhang heraus verstanden wird, sondern insbesondere auch in seiner

---

44 Christiane Schmidt, Analyse von Leitfadeninterviews, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 447–454, 448.

45 Schmidt, Analyse von Leitfadeninterviews, 447.

46 Vgl. Barney G. Glaser, The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research, Hawthorne 1967; Anselm Strauss/Juliet Corbin, Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory, Thousand Oaks, Calif. 1998.

47 Vgl. Ronald Hitzler/Arne Honer (Hg.), Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, Opladen 1997; Norbert Schröer (Hg.), Interpretative Sozialforschung. Auf dem Weg zu einer hermeneutischen Wissenssoziologie, Opladen 1994.

48 Hans-Dieter König, Tiefenhermeneutik als Methode kultursoziologischer Forschung, in: Hitzler/Honer, Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, 213–241; ders., Tiefenhermeneutik, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 556–569.

spezifischen Systematik. Diese zeichnet sich einerseits durch ihre »Regelgeleitetheit (nach vorher formulierten Ablaufmodellen vorgehend)«[49] aus, die die Transparenz und Nachvollziehbarkeit des Verfahrens erleichtern. Das Verfahren ist andererseits durch seine »Theoriegeleitetheit (theoretisch abgesicherten Fragestellungen und Codierregeln folgend)«[50] gekennzeichnet sowie durch ein schrittweises, »den Text in einzelne Analyseeinheiten zergliederndes, an Kategorien(-systemen) orientiertes Vorgehen«.[51]

Ähnlich wie bei der Quantitativen Inhaltsanalyse ist zwar auch hier in der Regel ein Kategoriensystem für die Auswertung zentral, doch kann dies mit Hilfe von Rückkopplungsschleifen während der Analyse den Anforderungen des Materials fortwährend angepasst werden. Durch diese Verfahrensmöglichkeit verfügt die Qualitative Inhaltsanalyse über einen hohen Grad an Flexibilität und Materialangemessenheit. Aufgrund ihres regelgeleiteten Vorgehens vermag die Qualitative Inhaltsanalyse Gütekriterien wie der Intercoder-Reliabilität zu entsprechen.[52] Sie weiß sich damit dem Ziel verpflichtet, dass verschiedene Inhaltsanalytiker nachweislich ähnliche Ergebnisse zumindest an Ausschnitten des Materials erreichen.[53] Auch gehört es zu den Stärken der Qualitativen Inhaltsanalyse, dass sie durch begründeten Einbezug quantitativer Analyseschritte zur Überwindung der Dichotomie zwischen »quantitativ« und »qualitativ« beizutragen vermag. Neben diesen ausgewiesenen Stärken ist jedoch auch auf Grenzen dieser Auswertungsmethode hinzuweisen. So sind etwa nach Mayring für Studien mit stark explorativem Charakter, bei denen eine induktive Kategorienbildung nicht schlüssig zu begründen wäre, offene Verfahren wie die Grounded Theory zweckmäßiger.[54]

Die Qualitative Inhaltsanalyse beinhaltet verschiedene Techniken, auf die materialspezifisch zurückgegriffen werden kann, darunter die zusammenfassende Inhaltsanalyse, die induktive Kategorienbildung, die explizierende sowie die strukturierende Inhaltsanalyse. Das hier verwendete Vorgehen entspricht der induktiven Kategorienbildung. Dieses Verfahren zeichnet sich dadurch aus, dass aus einem Material schrittweise Kategorien entwickelt werden, die durchgängig in Rückkopplungs- und Überarbeitungsprozesse eingebunden sind.[55]

---

49 Philipp Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 468–475, 471.

50 Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse, 471.

51 Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse, 471.

52 Vgl. Ines Steinke, Gütekriterien qualitativer Forschung, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 319–331.

53 Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse, 471.

54 Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse, 474.

55 Vgl. Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse, 472.

Der Auswertungsprozess für die durchgeführten Interviews gestaltete sich daher wie folgt: In einem ersten Schritt wurden die transkribierten Interviews inhaltlich nach verschiedenen Themenbereichen, die im Fokus der genannten fünf Fragen stehen, strukturiert und mit entsprechenden Codes versehen (z. B. »Selbstverständnis als Theologe«, »Kompetenzen« etc.). Diese Codes erfuhren in der Folge einen immer größeren Grad an Ausdifferenzierung und Präzisierung (z. B. »Selbstverständnis als Theologe_Theologe, aber nicht Kirchenrepräsentant«, »Selbstverständnis als Theologe_nichtpositionell«, »Kompetenzen_Multidisziplinarität«, »Kompetenzen_sprachlich« etc.), bis alle relevanten Themen und Unterthemen angemessen erfasst waren. Dieser Ausdifferenzierungsprozess mündete in ein weit verzweigtes System unterschiedlicher Codes. Begleitet durch ein ständiges Rückkopplungsverfahren bildeten sich schließlich 437 Codes heraus, gegliedert in 25 Codefamilien.

In einem zweiten Schritt erfolgte – vor dem Hintergrund des oben im zweiten Teil entworfenen theoretischen Referenzrahmens – eine Diskussion der Ergebnisse der Interviewauswertung sowie eine Vertiefung besonders relevanter Aspekte. Auch fanden themenbezogene Vergleiche der zwölf Interviews, bei dem die jeweiligen Gemeinsamkeiten und Unterschiede themenspezifisch analysiert wurden, Eingang in die Diskussion. Dieser Arbeitsschritt ließ verschiedene, sich wiederholende Muster zu Tage treten, auf deren Grundlage Typenbildungen ermöglicht wurden. Auf diese Weise entstand ein vielschichtiges und differenziertes Bild der tatsächlichen und gegenwärtigen Rolle der theologischen Ethik in den untersuchten nationalen Ethikgremien.

Nach Mayring eignet sich die Qualitative Inhaltsanalyse gerade aufgrund ihrer Systematik für eine Computerunterstützung. Eine computergestützte Auswertung ist von einer automatischen Auswertung zu unterscheiden, wie sie etwa in quantitativen Computerinhaltsanalysen zum Tragen kommt. Computergestützte Programme zur qualitativen Inhaltsanalyse können den Auswertungsprozess insofern unterstützen, als sie sowohl eine transparente, für Dritte nachvollziehbare Dokumentation der einzelnen Analyseschritte als auch Hilfsfunktionen im Blick auf Suche, Struktur und Aufbereitung bieten. Aus diesen Gründen erfolgte die Auswertung der durchgeführten Interviews mit Hilfe des Codier-Programms ATLAS.ti.[56]

3.2.5 Zur Darstellung qualitativer Forschung

Die Darstellung qualitativer Forschung und ihrer Ergebnisse ist nicht frei von Problemen, die es sich bewusst zu machen gilt. So erhebt ihre Verschriftlichung (bzw. Fassbarmachung mit Hilfe anderer Medien wie Bilder, Fotos, Filme etc.) den Anspruch, einen Ausschnitt der Wirklichkeit zu repräsentieren. Doch weist Eduard Matt zu Recht darauf hin, dass es zur »textlichen Repräsentation der

[56] Vgl. Udo Kuckartz, Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten, Wiesbaden 2007.

Wirklichkeit ... kein kanonisierbares Verfahren«[57] gibt. So beruht einerseits die Präsentation von Daten, Erklärungen und Theorien auf epistemologischen Vorannahmen, während zugleich verschiedene Strategien zur Herstellung von Plausibilität in Anspruch genommen werden. Die Konstruktion wissenschaftlicher Texte wird damit selbst zum Gegenstand der Analyse. In diesem Sinne kann die Darstellung von Wirklichkeit stets nur als eine Konstruktion von Wirklichkeit erfasst werden, an der das Bestreben um Objektivierung ihre Grenzen erfährt.[58] Mit der Berücksichtigung der Konstruktion durch das jeweilige Subjekt geht ein Verlust an Überzeugungskraft realistischer bzw. naturalistischer Darstellungsansätze einher, die auf der Grundannahme einer »realen« Wirklichkeit jenseits unserer Erkenntnis und Darstellung beruhen. Die Sozialwissenschaft reagierte darauf mit der Weiterentwicklung des postmodernen wie des sozialkonstruktivistischen Diskurses. Während sich postmoderne Ansätze vor allem der Analyse ästhetischer Dimensionen zuwenden und damit keinen Bezug auf einen Wahrheitsgehalt des Dargestellten benötigen,[59] sind in der sozialkonstruktivistischen Diskussion innerhalb der qualitativen Sozialforschung insbesondere die Konstruktionsweisen und die Machtverhältnisse, auf denen sie beruhen, von Interesse.[60] Auch hier liegt das Augenmerk nicht auf dem Wahrheitsgehalt von Aussagen, sondern auf ihrer Herstellung und Verortung innerhalb der Gesellschaft.

Im Anschluss an diese Diskurse stellen sich, so Flick, auch grundsätzliche Fragen bezüglich der Ansprüche qualitativer Forschung, der Gegenstandsangemessenheit ihrer Analysen und Darstellungen sowie deren Berechtigung.[61] Aus einer Infragestellung der Autorität des Textes ließe sich dann schnell auf eine Infragestellung der Autorität und Berechtigung der Forschung insgesamt schließen. Doch birgt eine derart grundsätzliche Kritik eine ebenso grundsätzliche Gefahr: »In solchen Diskursen droht dann auch der ursprüngliche Anlass der Forschung – Erkenntnisse über Lebenszusammenhänge und subjektive Sichtweisen sowie ihre Kontexte zu produzieren – in einem endlosen Diskurs der Selbstreferenzialität unterzugehen.«[62] Auch folgt aus der Variabilität ihrer Analysen nicht zwangsläufig die Beliebigkeit qualitativer Forschung. Stattdessen ist diese Variabilität lediglich als Hinweis auf die Eigenstrukturiertheit dieses Forschungsfeldes sowie als Ausdruck unterschiedlicher Erkenntnisinteressen

---

[57] Eduard Matt, Darstellung qualitativer Forschung, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 578–587, 579.

[58] Der Theologie ist diese Problemstellung aus der Hermeneutik bekannt.

[59] Vgl. Norman K. Denzin, Symbolischer Interaktionismus, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 136–150.

[60] Vgl. Uwe Flick, Konstruktivismus, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 150–164.

[61] Flick, Qualitative Sozialforschung, 544.

[62] Flick, Qualitative Sozialforschung, 544.

zu verstehen. Zu den wesentlichen textlichen Strategien in der qualitativen Sozialforschung zur Validierung gehört daher vor allem »die Offenlegung des Vorgehens und des Interpretationsprozesses (ihre Nachvollziehbarkeit)«.[63] Diesen Validierungskriterien textlicher Darstellung sieht sich auch diese Interviewstudie verpflichtet.

3.3 Auswertung der qualitativen Interviews

Nachdem die Interviews in der beschriebenen Weise ausgewertet wurden, zeigten sich deutliche gremienspezifische Unterschiede zwischen dem DER, der EKAH und der NEK. Diese inhaltlichen Unterschiede werden auf der Darstellungsebene widergespiegelt, indem die Ergebnisse nach Gremien getrennt vorgestellt werden – und nicht etwa nach Person oder Konfession geordnet. Dabei werden zunächst die Ergebnisse der Interviews mit den Repräsentanten einer theologischen Ethik (Innenperspektive) dargestellt. Um eine bessere Vergleichbarkeit von Innen- und Außenperspektive zu ermöglichen, werden im unmittelbaren Anschluss an die Darstellung der Innenperspektive die Ergebnisse der Interviews mit den Vertreterinnen und Vertretern einer nichttheologischen Ethik (Außenperspektive) angeschlossen.

Da es im Sinne der qualitativen Inhaltsanalyse in der Auswertung darum ging, die Interviewten in ihrer je eigenen Aussageabsicht möglichst genau zu erfassen, war es Ziel, die Interviewpartner selbst so umfassend wie nötig und so knapp wie möglich selbst zu Wort kommen zu lassen. Dass dies bei zwölf Interviewteilnehmenden nicht immer in der wünschenswerten Ausführlichkeit geschehen kann und eine gewisse Selektion vonnöten ist, ergibt sich nicht zuletzt aus der Platzbeschränkung dieser Arbeit. Dennoch wurde versucht, den einzelnen Interviewten den nötigen Platz einzuräumen, nicht zuletzt auch aufgrund der Tatsache, dass es sich bei allen Interviewteilnehmenden um führende Persönlichkeiten ihres jeweiligen Feldes mit außerordentlich reichem Wissens- und Erfahrungsschatz handelt, von dem es zu profitieren gilt. Ausgewählte Zitate aus den Interviews dienen der Illustration.[64] An die Darstellung der Ergebnisse zu den jeweiligen Forschungsfragen schließt sich jeweils eine weiterführende Diskussion an, in der die Ergebnisse vor dem Hintergrund der im zweiten Teil dargestellten theoretischen Entwürfe kritisch-konstruktiv erörtert werden.

---

63 Flick, Qualitative Sozialforschung, 585.

64 Der mündliche Stil der Zitate ist beibehalten und nur zum Teil etwas geglättet.

3.3.1 Ergebnisse bezüglich Forschungsfrage (1): *Wie würden Sie die Rolle der theologischen Ethik in Ihrem Gremium beschreiben? Stimmt Ihre Wahrnehmung dieser Rolle mit Ihrem eigenen Verständnis dieser Rolle überein?*

In der Auswertung der ersten Forschungsfrage ergaben sich folgende vier inhaltliche Kategorien: (1) zur Bedeutung einer theologischen Ethik im jeweiligen Gremium, (2) Zusammensetzung des jeweiligen Gremiums, (3) Aufgaben einer theologischen Ethik im jeweiligen Gremium, (4) Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen.[65] In der *ersten* Kategorie finden sich grundsätzliche Äußerungen zur Rolle der theologischen Ethik im jeweiligen Gremium, etwa die Einschätzung als unverzichtbar, themen- oder personenabhängig. Die *zweite* Kategorie fasst Äußerungen zusammen, die sich auf die spezifische Zusammensetzung des Gremiums beziehen. Darunter fallen Ausführungen zur Beteiligung von Theologie und Kirche, zu konfessionellen Differenzen oder auch zu – positiven wie negativen – Reaktionen seitens anderer Disziplinen. Eine Übersicht der beschriebenen Aufgaben einer theologischen Ethik im jeweiligen Gremium bietet die *dritte* Kategorie. Zu den genannten Aufgaben zählen beispielsweise die Förderung von religiöser Sprachfähigkeit, die Erschütterung von Plausibilitäten und das Weiterbringen des Diskurses. Schließlich wurden *viertens* die wahrgenommenen Gemeinsamkeiten und Differenzen zu anderen Disziplinen erfasst. Diese wurden vielfach insbesondere im Blick auf die philosophische Ethik thematisiert. Die Äußerungen zu einer bestimmten Thematik innerhalb einer Kategorie sind in der Regel nach Häufigkeit gegliedert. Themen, die etwa bei allen vier Vertretern einer theologischen Ethik zur Sprache kamen, stehen an erster Stelle, gefolgt von Themen, die von drei Vertretern angesprochen wurden, usw. Die Interviewteilnehmenden werden in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt.

3.3.1.1 DER: Innenperspektive

(1) Zur Bedeutung einer theologischen Ethik im DER

Spielt eine Rolle (Dabrock, Huber, Losinger, Schockenhoff). Dabrock sieht die jeweilige Rolle der theologischen Ethik untrennbar mit der individuellen Person des theologischen Ethikers verbunden. Im Blick auf seine eigene Person sieht er sich »zu den anstehenden Fragen hoffentlich nicht nur vordergründige, sondern auch hintergründige, aber eben auch konkrete Beiträge leisten«. Alle theologischen Vertreter im DER stimmen in ihrer grundsätzlichen Einschätzung überein: Die theologische Ethik »spielt eine Rolle« (Huber). Dabei erkennt Huber im interdisziplinären Dialog grundsätzlich die Notwendigkeit, diese Rolle als theologischer Vertreter auch offensiv auszugestalten. So gebe es »schon eine

[65] Dabei sind inhaltliche Überschneidungen möglich. So ist eine inhaltliche Nähe des Codes »gesellschaftsstabilisierend« sowohl zu der Kategorie (»Code-Familie«) (1) zur Bedeutung der theologischen Ethik im DER als auch zur Kategorie (3) Aufgaben einer theologischen Ethik im DER gegeben.

intellektuelle Atmosphäre, in der man als Theologe seinen Platz auch noch ein bisschen offensiv behaupten muss, weil das sich nicht von selbst versteht«. Im konkreten Umfeld des DER hingegen sei dies »nicht ganz so, dafür sind wir einfach zu präsent«, doch nicht als »monolithischer Block, sondern die konfessionellen Unterschiede sind durchaus manifest«. Auch für Schockenhoff spielt die theologische Ethik »sicher eine Rolle« und zwar »in dem Maß, wie wir uns einbringen und unsere Argumente hier Beachtung finden«. Losinger weist darüber hinaus auf die Zusammensetzung des DER hin und damit auf die Tatsache, dass vier explizit theologische Vertreter zu den Mitgliedern gehören. »Insofern sind auch von den Personalvoraussetzungen der wissenschaftlichen Herkunft theologische Grundelemente mit einbezogen, natürlich.« Zwar seien die theologischen Vertreter numerisch in der Minderheit, aber über »starke Sondervoten« oftmals »überproportional« im Bewusstsein innerhalb und außerhalb des DER präsent.

Unverzichtbar (Dabrock, Huber, Losinger). Laut Dabrock tut »es einer Gesellschaft sehr gut«, wenn die Reflexion über gesellschaftliche Veränderungen, seien diese technischer, medizinischer oder anderer Art, nicht nur aus bestimmten formal-normativen Perspektiven geführt werde, sondern auch die gesellschaftlichen Gruppen miteinschließe, die »für solche Sinnfragen schon existieren«. So würde »man viel verlieren, wenn man diese Lebensdeutungsperspektiven nicht zu Wort kommen ließe«. Die theologische Ethik ist nach Huber im DER geradezu unverzichtbar, unter anderem aufgrund der »unvertretbare[n] Bedeutung der christlichen Tradition oder der Impulse des christlichen Glaubens für einen egalitären Universalismus«. Dabei verweist Huber auf Jürgen Habermas, der »in den letzten Jahren immer stärker die Unentbehrlichkeit dieses Impulses für unsere zeitgenössischen Diskurse deutlich macht. ... Und wenn jemand wie Habermas das so wichtig findet, dann darf ich mich auch in solchen Diskursen nicht verstecken, sondern muss das, was so ein kluger Mensch von uns erwartet, versuchen, in so ein merkwürdiges Gebilde wie den Deutschen Ethikrat einzubringen.« Losinger sieht eine theologisch akzentuierte Ethik als »unausweichlich« an und weist auf die theologische Prägung der geistesgeschichtlichen und historischen Fundamente unserer Gesellschaft hin. »Ein theologisches Denkmuster ist unausweichlich, weil es rein historisch und geistesgeschichtlich auf solchen Fundamenten steht.«

Themenabhängig (Dabrock, Huber, Losinger). Das »Einbringen von unmittelbar theologischen Perspektiven« ist für Dabrock stark themenabhängig. Während sich einige Debatten, wie etwa zum Gendiagnostikgesetz, weniger dafür anböten, zeige sich in Diskussionen um Hirntod, Sterbehilfe und Demenz eine andere Ausgangslage: »Da drängt es sich vielmehr auf.« Diese Wahrnehmung wird auch von Huber gestützt. So seien die Theologen insbesondere bei Themen gefordert, »die mit den Grenzen des menschlichen Lebens zu tun haben«. Auch Losinger verweist auf die »Debatten im Grenzbereich des menschlichen Lebens« als be-

sonderen Aufgabenbereich der theologischen Vertreter. »Dort sind wir tatsächlich als theologische Ethiker herausgefordert, ein Menschenbild zu begründen, das in dieser großen Reichweite jedes einzelne menschliche Leben mit Würde und Lebensrecht versehen wird.«

Personenabhängig (Dabrock, Schockenhoff). Dabrock betont die Personenabhängigkeit der Rolle der theologischen Ethik im DER, da »die Rolle der theologischen Ethik ... vom eigenen Theologieverständnis und vom eigenen Ethikverständnis ab[hängt]«. Ähnlich beschreibt dies Schockenhoff, der die jeweilige Person und ihre Mitarbeit über die von ihr vertretene Disziplin stellt: »Letztlich hat jeder eine Stimme, zählt jeder so, wie er mitarbeitet, daran hängt es. Es hängt ja nicht davon ab, welche Wissenschaft er vertritt.«

(2) Zusammensetzung DER

Beteiligung von Kirche und Theologie im DER (Dabrock, Losinger, Schockenhoff). In der Diskussion um die Legitimität der Repräsentanz von Kirche und Theologie im DER weist Dabrock auf die Gesellschaft und ihre unterschiedlichen Akteure hin, zu denen eben faktisch auch Theologie und Kirche gehörten. Er hält es daher zwar nicht für unabdingbar, aber doch für »plausibel« und »für bedeutsam, dass Vertreter der wichtigsten gesellschaftlichen Bindekräfte, Organisationen, im Ethikrat sind«. Der Ethikrat trage damit dazu bei, das »Debattierklima [in der] Gesellschaft auf diese Art und Weise« abzubilden. Auch Losinger weist auf die Funktion des DER als Spiegelbild der Gesellschaft in ihrer Pluralität hin. Er sieht daher durchaus eine Berechtigung der Beteiligung von theologischen Vertretern im DER, nicht zuletzt aufgrund »einer gewissen Grundkompetenz ... im Blick auf die aktuellen Debatten«. So habe die Kirche als Institution eine lange Tradition der Reflexion von Moral- und Ethikfragen, die ihresgleichen suche, wobei Losinger auch eine gewisse »methodische Begrenzung« zugesteht. Zugleich weist er beispielhaft für das Thema Hirntod und Organspende auf »eine entsprechende lange geistige Erfahrung« in der kirchlichen Diskussion hin und sieht »eine Reihe von materialen Punkten, die deswegen uns mit einem gewissen Vorsprung auszeichnen, weil wir im Bereich der kirchlichen Ethik seit Langem damit beschäftigt sind«. Nach Schockenhoff wird die Legitimität der Beteiligung der Theologie im DER vollkommen akzeptiert. »Das wird auch nicht ernsthaft bestritten, dass die Theologie hier ein Recht hat, ihren berechtigten Platz hat.« In Frage gestellt werde eher das Privileg der christlichen Theologie im Vergleich mit der jüdischen oder islamischen Theologie. Aus diesem Grunde seien 2012 auch ein Vertreter des Judentums sowie des Islam in den DER berufen worden.

(Keine) Differenz zwischen kirchlichen und universitären Vertretern (Dabrock, Losinger, Schockenhoff). Divergierend ist die Wahrnehmung einer möglichen Differenz zwischen Vertretern der Kirche und Vertretern einer universitären Theolo-

gie. So unterscheidet Dabrock deutlich zwischen kirchlichen und universitären Vertretern einer theologischen Ethik. Für sich selbst nimmt Dabrock »die freieste Position, von außen betrachtet« in Anspruch, da Losinger und Huber als Bischöfe und Schockenhoff als Priester stärkere Bindungen an ihre Kirchen hätten. Unter Hinweis auf die universitären Theologen gegebene »Distanzierungsmöglichkeit« spricht sich Dabrock dafür aus, neben kirchlichen Vertretern auch Universitätstheologen in Gremien wie den DER zu berufen, um auf diese Weise »mit der Kirche solidarische Reflexionsinstanzen [zu] haben, die aber trotzdem nicht einfach eins zu eins das nachbilden müssen, was die Kirche sagt«. Einen weiteren Unterschied zu Vertretern der Kirche sieht Dabrock darin, dass diese »nochmal in der größeren Pflicht [stehen], diese Lebensdeutungsperspektive noch viel stärker ein[zu]bringen ... als die akademische Theologie«. Losinger hingegen kann »hier keinen substantiellen Unterschied« erkennen. »Die Vertreter, die aus der Institution Kirche kommen ... [sind] im Grunde immer aus der theologischen Wissenschaft. Und die theologischen Wissenschaftler, die benannt sind, sind im Grunde auch in der Theologie eingesetzt als theologische Lehrer von Studenten, die solche Berufe [in der Kirche oder in der akademischen Theologie] mit diesem Zuschnitt einmal ergreifen möchten.« Auch Schockenhoff sieht keine großen Differenzen zwischen kirchlichen und universitären Vertretern. Zwar sei er »auf dem Ticket ›theologische Wissenschaft‹, aber trotzdem ist das auch auf Vorschlag der katholischen Kirche. ... Das geht vielleicht stärker in eins ... und das entspricht auch meinem eigenen Selbstverständnis.«

Unterschiede zwischen den Konfessionen (Dabrock, Huber, Schockenhoff). Während Dabrock weniger einen Unterschied zwischen den Konfessionen als eine Differenz zwischen den kirchlichen Vertretern wie Huber, Losinger sowie Schockenhoff und universitären Vertretern wie ihm selbst wahrnimmt, sind für Huber »die konfessionellen Unterschiede durchaus manifest«. Diese äußerten sich beispielsweise in der inhaltlichen Argumentation. So sei die katholische Moraltheologie geprägt durch eine »naturrechtliche Argumentation ..., die sozusagen steil und thetisch bestimmte Argumente für unverrückbar erklärt«. Dagegen sei die »Argumentation evangelischer Theologie, so wie wir das jedenfalls einzubringen versuchen, dann stärker verantwortungsethisch konzipiert, indem die Verantwortungsrelationen, in denen Menschen ihr Leben führen, thematisiert werden. Wobei es aber durchaus möglich ist, dabei auch die Gottesrelation als die fundierende Relation für die Verantwortungsrelation zum Thema zu machen.« Das Einbringen naturrechtlicher Argumentation von Seiten der katholischen Vertreter wird von Schockenhoff bestätigt, der eine innere Nähe zwischen katholischer Moraltheologie und Moralphilosophie aufweist, »weil sie sagt, im Prinzip ist die Ethik – früher hat man gesagt das Naturrecht – etwas, was mit der natürlichen Vernunft des Menschen zugänglich ist«.

Theologisches Interesse im DER (Huber, Losinger). Huber nimmt auch bei den nichttheologischen Mitgliedern im DER ein gewisses theologisches Interesse wahr. So gebe es »auch unter den sonstigen Mitgliedern viele, die einen Sinn für theologische Argumentation haben«. Dies wirke sich entsprechend auf das Verständnis theologischer Sprachspiele aus. »Im Deutschen Ethikrat gibt es viele Nichttheologen, die die theologische Sprache verstehen. ... Diese sind nicht religiös unmusikalisch.« Auch Losinger sieht bei den nichttheologischen Mitgliedern durchaus Interesse an theologischen Argumentationsstrukturen, auch wenn dies nicht immer Zustimmung impliziere: »Und auch die Frage der Grundhaltung zu den religiösen und theologischen Begründungsmustern ist ähnlich divergent strukturiert. Das reicht von Zustimmung bis zu Kritik, zu Skepsis, auch zu Indifferentismus.«

Vorbehalte (Huber, Losinger). Zugleich nimmt Huber gewisse Vorbehalte gegenüber einer theologischen Ethik wahr. Als Beispiel verweist er darauf, dass Ethik als wissenschaftliche Disziplin in der Wahrnehmung seiner nichttheologischen Kolleginnen und Kollegen primär in der Philosophie verankert sei. Eine Verbindung zur Theologie suche man hingegen vergebens. Auch werde die theologische Ethik im Vergleich zur philosophischen Ethik als weniger wissenschaftlich empfunden. Dies äußere sich etwa in bestimmten Erwartungen an den philosophischen bzw. theologischen Ethiker. Während der philosophische Ethiker auf einer abstrakteren Ebene verbleiben könne, werde »vom Theologen viel stärker erwartet ..., dass er die Dinge in die Konkretion mitverfolgt, weil man sagt, seine Begründung können wir sowieso nicht wissenschaftlich so stark einbeziehen, also hängt es dann ab, ob er eigentlich zu den konkreten Fragen was Plausibles sagen kann«. Dennoch weist er auf die Chancen einer theologischen Ethik im DER hin: »Einerseits haben wir diese Vorbehalte und andererseits haben wir die Möglichkeit, durch kompetente Präsenz die Rolle der Theologie zu stärken.« Auch Losinger sieht in den unterschiedlichen Reaktionen auf eine theologische Ethik neben Zustimmung durchaus »Kritik«, »Skepsis« wie auch »Indifferentismus« widergespiegelt.

Unterschiede zwischen Deutschland und der Schweiz (Huber, Losinger). Huber nimmt deutliche Unterschiede in der Stellung einer theologischen Ethik im öffentlichen Diskurs zwischen Deutschland und der Schweiz wahr. So werde die theologische Ethik in der schweizerischen Öffentlichkeit weitaus weniger wahrgenommen, als dies in Deutschland der Fall sei. Zugleich erkennt Huber einen Bezug zwischen beiden Situationen. »Die Schweizer Kollegen haben auch gesagt, wir sollten nicht unterschätzen, welche Bedeutung es für sie hat, dass wir uns in Deutschland darum bemühen, öffentlich wahrnehmbar zu sein.« Auch Losinger nimmt einen Unterschied zwischen der deutschen und der Schweizer Situation im Blick auf die Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs wahr. »Diese Beobachtung teile ich eins zu eins.« Anders als in der Schweiz sieht er bei seinen

deutschen Kollegen auch eher explizit theologische Argumentationsstrukturen. »Ich denke schon, dass Sie eher bei den Theologen [im DER], mit denen Sie gesprochen haben, eine sehr unkomplizierte und klare Bereitschaft zur theologischen Diktion finden.«

(3) Aufgaben einer theologischen Ethik im DER

Teil der Kultur- und Geistesgeschichte (Dabrock, Losinger). Dabrock betont des Weiteren, dass die Reflexion von Glaubensperspektiven, wie sie durch Theologie und Kirche stattfinde, Teil »einer langen Traditionslinie« sei, einer »bewährten kulturellen Tradition, die sich aber eben auch immer wieder bewähren muss«. Darin sieht er eine weitere Aufgabe der theologischen Ethik. Auf diese geschichts- und geistesgeschichtlichen Traditionslinien verweist auch Losinger, für den vor diesem Hintergrund »ein theologisches Denkmuster unausweichlich« ist. Das »in seinen geschichtlichen, geistesgeschichtlich dimensionierten Grundelementen religiös begründete Menschenbild, was unserer Verfassung zugrunde liegt«, stets aufs Neue zu vergewissern, gehöre daher zu den Aufgaben einer theologischen Ethik, insbesondere »wenn die religiöse Substanz in einer Gesellschaft immer dünner wird«.

Verantwortliche Lösungen (Dabrock, Huber). Dabrock geht es auch »um die verantwortliche Gestaltung von Problemlagen« auf Grundlage einer »Sensibilität für signifikative Differenzen«. Diese Sensibilität leite an, hinter das Offensichtliche zu schauen, beispielsweise in der Inzestproblematik die Frage nach der Funktion gesellschaftlicher Tabus zu bedenken. Auch für Huber ist Verantwortung ein Zentralbegriff, versteht er doch sein Grundkonzept von Ethik als in dem Begriff der »verantworteten Freiheit« zusammengefasst. Huber sieht sich auch selbst in der Verantwortung als Theologe im DER. So sei »es eigentlich erfreulich, dass wir als Theologen im Deutschen Ethikrat doch relativ stark vertreten sind. Und es ist zugleich eine große Verantwortung, daraus etwas Gutes zu machen.«

Semantik (Dabrock). Dabrock sieht insbesondere im Bereich der Semantik eine zentrale Aufgabe für den theologischen Ethiker. Dabei gehe es weniger darum, Formulierungen »explizit theologisch« zu gestalten. Stattdessen liege das Hauptaugenmerk darauf, »wenn wir um solche Begriffe wie Selbstbestimmung, Autonomie, Solidarität oder Gesellschaft ringen, ob solche Deutungsmuster, die für mich eine hohe normative Bedeutung haben, ... nicht zum Beispiel in Formen gebracht werden, durch die behinderte Menschen plötzlich exkludiert werden können«.

Diskurs weiterbringen (Dabrock). Eine weitere Aufgabe der theologischen Ethik sei es, so Dabrock, den Diskurs weiterzubringen: »Der theologische Ethiker muss

in der Lage sein, wie alle anderen Ratsmitglieder auch, seine Argumente hier so einzubringen, dass er zum Nachdenken anregt, den Diskurs weiterbringt.«

Transformativ (Dabrock). Indem Dabrock Theologie als Teil einer lebendigen Kulturgeschichte begreift, stellt sich für ihn eine weitere Aufgabe der Theologie, nämlich »die eigenen Glaubensüberzeugungen mit existierenden Reflexionsparadigmen zusammenzubringen; und zwar nicht einfach, indem das schlichtweg assimiliert wird, sondern indem in diesem Zusammenbringen Transformationen auf beiden Seiten stattfinden«.

Religiöse Sprachfähigkeit fördern (Losinger). Für Losinger gehört es auch zu den Aufgaben einer theologischen Ethik, die religiöse Sprachfähigkeit zu fördern. Diese Herausforderung sieht er sowohl innerhalb als auch außerhalb des DER gegeben. Innerhalb des DER nimmt er diese Aufgabe wahr, indem »wir bei Stellungnahmen immer auch sehr deutlich formulieren, wo … wir ein hermeneutisches Defizit sehen in der Begründung von Unantastbarkeit. Das formulieren wir auch mit einem christlich-europäischen Background in unseren Sätzen und Begriffen.« Auch außerhalb des DER sieht er dafür eine »sehr große Chance«. Als Mitglied des DER werde man oftmals zu Vorträgen verschiedenster Institutionen eingeladen. »Und da ist man ständig auch herausgefordert diese Differenzierungen zu erläutern, warum die Welt von uns so gesehen und so begründet wird.«

Advokatorische Funktion (Losinger). Losinger bringt des Weiteren eine advokatorische Funktion der theologischen Ethik zur Sprache. Als Beispiel verweist er auf die Präimplantationsdiagnostik, »wo wir nicht nur sagen, dass ein embryonaler Mensch als Staatsbürger mit Würde und Recht ausgestattet ist, sondern wo wir als Theologen sagen, im Vorgriff auf eine demokratisch-rechtsstaatliche Definition des Menschen ist er für uns Geschöpf Gottes. Und von daher unantastbar.«

Gesellschaftsstabilisierend (Losinger). Losinger verweist auf die Bedeutung einer theologischen Ethik für die Gesellschaft. Unter Aufnahme des Böckenförde-Diktums, dass die freiheitlich-demokratische Rechtsordnung von Voraussetzungen lebt, die sie sich selbst nicht setzt und die sie auch selbst nicht garantieren kann, weist er auf »mitteleuropäische Ethikstrukturen« hin, aus denen sich nicht nur die »Rechtsethik«, sondern die für »eine Gesellschaft unveräußerlichen Grundwerte« begründeten, »also der Artikel 1 des Grundgesetzes, dass die Würde des Menschen unantastbar sei«.

Plausibilitäten erschüttern (Schockenhoff). Schockenhoff weist auf eine weitere Dimension der Rolle der theologischen Ethik hin, nämlich die eines kritischen Gegenübers. So sei es ihre Aufgabe, sowohl »gegenüber gesellschaftlichen Plausibilitäten kritisch zu sein« als auch gegenüber dem, »was sozusagen jetzt in

einem Gremium allgemein als plausibel erscheint«. Zur Dialogfähigkeit einerseits gehöre daher andererseits »auch eine gewisse Resistenzfähigkeit«.

(4) Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen

Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf die philosophische Ethik (Dabrock, Huber, Losinger, Schockenhoff). Dabrock benennt folgenden signifikanten Unterschied zwischen einer theologischen und einer philosophischen Ethik: »Diese endgültige Hoffnungszusage, Zuspruchs-, Trostdimension, die sich genau mit dieser Endlichkeitsreflexion verbindet, weil Endlichkeit sich vom Endlichen her begreift, das ist Evangelium. Das ist, was der Philosoph nicht darf. Zitat von Emmanuel Levinas, dem Philosophen: ›Die Philosophie kann und darf nicht trösten.‹« Ähnlich beschreibt Huber den Unterschied zur philosophischen Ethik insbesondere im Kontext von Diskussionen zu den Grenzen des menschlichen Lebens. »Dann spürt man, dass die Theologie die Möglichkeit hat, mit diesen Grenzen umzugehen in dem Bewusstsein, dass es eine Hoffnung, ein Vertrauen gibt über diese Grenzen hinaus; und dass man deswegen mit der Begrenztheit anders umgeht, als wenn man den Menschen nur als ein selbstbezügliches Wesen versteht. Und diese Differenz spielt in vielen Fällen – indirekt oder direkt – eine Rolle.« Als ein grundsätzliches Problem im interdisziplinären Dialog, das im DER allerdings in etwas reduzierter Form auftrete, benennt Huber eine gewisse Einseitigkeit im Lernprozess. »Ich lerne, so gut ich kann, von philosophischen Ethikern, aber ich finde es eigentlich kein gutes Zeichen, dass diese nicht der Meinung sind, dass sie auch von Theologen lernen können.« Losinger verweist in diesem Zusammenhang zunächst auf die Gemeinsamkeiten zwischen einer theologischen und einer philosophischen Ethik. »Ich meine, theologische Ethik ohne philosophische Ethik ist nicht denkbar, weil auch im Sinne der Genese der mitteleuropäisch-abendländischen Philosophie und Theologie lange gemeinsame Schienen gelegt sind.« Diese Gemeinsamkeiten ließen sich dann inhaltlich oftmals in der Diskussion einer bestimmten Fragestellung unter dem Stichwort »anthropologische Grundvoraussetzungen« ins Wort bringen. Auch Schockenhoff betont zunächst die Gemeinsamkeiten: »Und nun kann man fragen, was ist der Unterschied zwischen theologischer Ethik und philosophischer Ethik. Da gibt es zunächst keinen Unterschied, weil beide sich um eine rationale Argumentation bemühen.« Auch wenn Schockenhoff die Gemeinsamkeiten betont, sieht er einige bleibende Differenzen, insbesondere im Blick auf das methodische Selbstverständnis. »Wir unterscheiden uns vielleicht dadurch, dass für uns bestimmte Grundvoraussetzungen des Menschenbildes, also etwa die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen, bei uns nicht in Frage gestellt werden, so wie man das in der Moralphilosophie hypothetisch infrage stellen kann. Theologie setzt ja den Glauben eigentlich voraus ... Das ist der Unterschied im methodischen Selbstverständnis zwischen Philosophie und Theologie. Die Philosophie kennt die Bindung an solche vorausgesetzten Prämissen nicht.«

Reflexion von Positionalität (Dabrock, Huber, Schockenhoff). Auf einen weiteren Unterschied zu manchen philosophischen Ethikern macht Dabrock wie folgt aufmerksam: »Kurz gesagt, ich halte den theologischen Ethiker für den philosophischen Ethiker, der um die dezisionistische Leiche in seinem Keller weiß.« Positionalität sei dabei nicht nur ein Merkmal der Theologie, sondern kennzeichnend für jedes Nachdenken: Es gibt »keine freistehende Philosophie. ... Reflexion aufs Leben findet immer von einem bestimmten Standpunkt aus statt, über den man sich klar werden muss, um dann mit anderen in den Austausch zu treten.« Auch Huber betont die Perspektivität aller Disziplinen. So gelte es »auch deutlich zu machen, dass auch die philosophische Argumentationsform plural ist und perspektivisch ist und dass es keinen Monopolanspruch für *eine* philosophische Betrachtungsweise gibt«. Dem stimmt auch Schockenhoff zu: »Auch ein Philosoph hat natürlich immer ein bestimmtes Vorverständnis seiner Argumentation. Und die theologische Ethik argumentiert von dem christlichen Menschenbild aus.«

Bedeutungsüberschuss (Huber, Schockenhoff). Darüber hinaus kennzeichnet Huber einen zentralen Unterschied zur philosophischen Ethik als das »überschießende Element«. Seiner Wahrnehmung nach ist »im ganzen Gremium eine Erwartung da, dass an wichtigen Stellen das überschießende Element, das in der Theologie enthalten ist, auch zur Sprache kommt, jedenfalls in den Diskussionen«. Schockenhoff bezeichnet das, was Huber das »überschießende Element« nennt, als »Bedeutungsüberschuss«, wie er am Beispiel der Diskussion um die Sterbehilfe deutlich macht. Dabei ist es für ihn zentral, diesen Bedeutungsüberschuss auch für Nichttheologen sprachlich verständlich zu machen. »Dass es so eine Grundpassivität im Leben gibt, die man auch am Lebensende beachtet, das ist natürlich im Kern ein religiöses Weltbild. Wir versuchen das dennoch in einer Sprache zu vermitteln, bei der man auch unter nichtreligiösen Vorzeichen zumindest verstehen kann, worum es geht. Das heißt, diesen Bedeutungsüberschuss auch in eine säkulare Sprache zu transportieren.«

3.3.1.2 DER: Außenperspektive

(1) Zur Bedeutung einer theologischen Ethik im DER

Keine Rolle (Gerhardt). Nach Volker Gerhardt spielt die theologische Ethik im DER keine Rolle. »Ihre erste Frage ist leicht beantworten: Eine sich ausdrücklich auf die Theologie berufende oder explizit durch sie begründete Ethik ist mir in keiner Debatte begegnet.« Seines Erachtens ist eine theologische Ethik, die diesen Titel verdiene, »gar nicht vorgekommen«. Zwar würden sich die theologischen Vertreter als Theologen zu erkennen geben, auch würden sie auf kirchliche Ansichten und Erklärungen verweisen, doch niemals seien Glaubenssätze aus der religiösen Lehrtradition in der Form von Argumenten eingebracht worden: »Wann wäre jemals ein Theologe zitiert worden? Ich habe nicht ein einziges Mal den Namen Bonhoeffer oder Tillich gehört; auch der Name Schleiermachers

ist kein einziges Mal gefallen. Wann hätte ein katholischer Theologe jemals den Namen Rahners erwähnt? Thomas von Aquin stand als Vertreter aristotelischer Positionen im Hintergrund. Und vielleicht ist Augustinus mit Blick auf die Begriffsgeschichte Person oder Würde erwähnt worden.« Nach Gerhardt war die Theologie zwar durch beamtete Theologen vertreten, aber nicht durch theologische oder konfessionelle Positionen. Dass dies durchaus auch anders sein konnte, habe ein mit der Betreuungspraxis vertrautes Mitglied des DER gezeigt, als er Kants Prinzipienethik die sogenannte »Care-Ethik« entgegenstellte. Hier sei es immerhin zu einer Berufung auf das Liebesgebot in der Tradition der christlichen Überlieferung gekommen.

Nur als existentielle Position (Gerhardt). Gerhardt gibt zu, dass es schwierig ist, unter Berufung auf Thomas von Aquin oder auf Luther etwas zur Stammzellforschung oder zur Intersexualität beizutragen. Aber wenn man erkenne, welche Rolle die Wahrung der menschlichen Würde spielt, sei das schon etwas anderes. Und in einer ausdrücklich geglaubten Ausrichtung auf ein göttliches Wesen müsste man – allein aus Achtung vor den Gläubigen – mehr dazu sagen als im Artikel 1 des Grundgesetzes nachzulesen ist. »Das spezifisch Theologische einer ethischen Argumentation« sieht Gerhardt darin, dass sie die Daseinserfahrung des Menschen zwischen Geburt, Krankheit, Schwäche, großen Herausforderungen und Tod aufnimmt und daraus ermutigende und tröstende Antworten zu geben vermag. Solche Antworten könnten zu allen Zeiten und letztlich auch von jedem Menschen erwartet werden. Schon darin liege das Überzeitliche der Religion und ihrer theologischen Vermittlung. Aber es gebe das wiederkehrende, aktuell drängende Verlangen, das aus der politischen Selbstbedrohung des Menschen unter totalitärer Herrschaft zu einer Epochenfrage werden kann. Hier hätten die Märtyrer des 20. Jahrhunderts wie Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp oder Joseph Carlebach ein Beispiel für die Aktualität der Theologie gegeben. Und wenn heute die Entfaltung der modernen Techniken als eine neue Form totalitärer Bedrohung erfahren wird, müsse es doch für die Theologen eine Herausforderung sein, dazu *als Theologen* etwas zu sagen. Das sei gewiss nicht leicht, schon gar nicht in einem Ethikrat.

Glaube als individueller Akt (Gerhardt). Das spezifisch Theologische sieht Gerhardt in der Übersetzung allgemeiner Einsichten (in den Wert oder Sinn des Daseins) in ein Angebot zur individuellen Lebenshilfe. Also habe die Theologie ihre vornehmste Aufgabe in ihrer existentiellen Ausrichtung. Damit sei klar, dass ein Ethikrat nicht den passender Wirkungsraum für Theologen bietet. Aber wenn sie sich nun berufen fühlen, darin mitzuwirken, müsste man von diesem Anspruch doch etwas spüren. Wenn dies nicht der Fall ist, so müsse man den Theologen ihr Bewusstsein der hohen persönlichen Aufladung des Glaubens zugutehalten: »Glauben«, so Gerhardt, sei ein zutiefst »individueller Akt«. Der mache es verständlich, dass die Theologie als Theologie und der Glauben als existentielle Ein-

stellung zum Leben im DER keine Rolle gespielt haben. Nur solange man die Bischöfe und Theologieprofessoren als Anwälte vorgegebener ethischen Positionen ansieht, die in der Regel weniger von den Gläubigen als von deren Vertretern selbst vertreten werden, könne man es verständlich finden, dass sie so zahlreich in den Ethikräten vertreten sind.

Indirekt (Woopen). Die Vorsitzende des DER Christiane Woopen nimmt eine indirekte Rolle der theologischen Ethik im DER wahr. Sie spricht von einem »Hintergrundrauschen«, das latent vorhanden sei. So seien »theologische Ebenen«, Positionen und ethische Argumentationen zwar präsent, doch müsse man sich diese als theologisch begründet selbst erschließen. »Es wird nicht explizit gemacht.«

Personenabhängig (Woopen). Nach Woopen sind »Kompetenzen eher personen-, als disziplinabhängig«. Dies gilt für sie nicht nur im Blick auf die theologische Ethik, sondern grundsätzlich für alle Disziplinen.

(2) Zusammensetzung DER

Vertreter anderer Religionen im DER (Gerhardt, Woopen). Im Blick auf die Vertreter anderer Glaubensgemeinschaften neben dem Christentum im DER weist Gerhardt auf die zukünftigen, großen Veränderungen des Staatskirchenrechts in Deutschland hin, die sich aus der Veränderung der staatspolitischen Landschaft ergeben würden. Auch Woopen weist auf die Vertreter anderer Glaubensgemeinschaften im DER hin und würdigt es positiv, dass seit der Amtsperiode 2012 neben christlichen Theologen auch Vertreter der jüdischen und islamischen Religion im DER eingebunden sind. Diese Entscheidung habe sich umgehend als richtig erwiesen und bewährt, als kurz darauf die Beschneidungsthematik im DER diskutiert wurde. Auf diese Weise konnten auch jüdische und muslimische Vertreter ihre Perspektiven einbringen. »Das hat uns natürlich sehr bereichert, dass wir da die Kompetenz im Ethikrat hatten.«

Differenzen zwischen kirchlichen und universitären Vertretern (Gerhardt). Grundsätzlich befürwortet Gerhardt die Repräsentanz der Theologie im DER. »Ja, dass Theologen vertreten sind, halte ich für gut«, weil sie weitgehend unabhängig von parteipolitischen Erwägungen agieren und als Vertreter einer philosophisch begründeten, oft allgemeinverständlich formulierten Ethik argumentieren können. Dabei differenziert er jedoch zwischen Vertretern der Kirche und Vertretern einer universitären Theologie. Letzteren gegenüber äußert er deutlich seine Wertschätzung, während er kirchlichen Repräsentanten eher kritisch gegenübersteht.

Vertreter von Kirche, Theologie, Christentum (Woopen). Woopen differenziert in ihren Aussagen zwischen Kirche, Theologie und Christentum. So bezieht sie sich

beispielsweise im Blick auf die von ihr geforderte Thematisierung von Sinnhorizonten auf die theologische Perspektive in Abgrenzung zur kirchlichen: »Also nicht institutionsbezogen, Lehramt oder dergleichen, sondern die theologische Perspektive.« Davon wiederum unterscheidet sie die christliche Perspektive, die sie nicht nur von den theologischen Vertretern einfordert. Am Beispiel des Liebesbegriffs führt sie dies wie folgt aus: »Ich bin bei manchen Stellungnahmen immer wieder versucht, den Begriff der Liebe einzubringen. Ich denke, das wäre eigentlich die genuine Aufgabe der christlichen Vertreter, und ich sage ganz explizit nicht der theologischen Vertreter.«

(3) Aufgaben einer theologischen Ethik im DER

Beitrag zur fortlaufenden christlichen Kulturgeschichte (Gerhardt, Woopen). Gerhardt weist auf die »große geisteswissenschaftliche Tradition« hin, in welcher die Theologie stehe. Diese sei wesentlich auf den Menschen bezogen und leiste dadurch ihren ganz eigenen Beitrag. Auch Woopen verweist auf den kulturgeschichtlichen Beitrag des Christentums im deutschen Kontext. Sie spricht diesbezüglich von der »Geschichte des christlichen Abendlandes«. Diese sei zwar nicht schlicht um ihrer selbst willen fortzusetzen, sondern müsse sich den vielfältigen Herausforderungen der Gegenwart stellen. Aber genau hier sei der Beitrag des Christentums und damit auch der theologischen Vertreter gefragt: »Was macht denn das Christliche aus, was wollen wir davon in welcher Form und in welcher Art von Dialog wahren, das sind wichtige Fragen.« Und genau dies sei »offensiv in die Öffentlichkeit zu tragen«.

Desiderat: Das Einbringen explizit christlicher Begrifflichkeiten (z. B. Liebesgebot, Nächstenliebe) (Woopen, Gerhardt). Gerhardt stellt einen fehlenden Bezug auf das Liebesgebot bei den theologischen Vertretern im DER fest. Dabei verweist er zunächst auf die Nähe des Johannesevangeliums zum Platonismus. Das eigentlich Neue in diesem Evangelium sei aber, dass es Liebesgebot »in einer ganz neuen Weise in menschliches Handeln übersetzt. Nichts braucht die Menschheit so sehr, wie eine humanitäre Praxis, in der die gegebenen Unterschiede der Kulturen und der persönlichen Überzeugungen nach allgemein verbindlichen Grundsätzen des Rechts, also gewaltfrei, produktiv gemacht werden. Dazu bedarf es der strikten paulinischen Unterscheidung zwischen dem Bereich des individuellen Glaubens und der legitimen Zuständigkeit des Staates.« Auch Woopen bezeichnet es als »genuine Aufgabe der christlichen Vertreter«, d. h. nicht nur der Repräsentanten einer universitären Theologie oder der Kirche, dezidiert christliche Begrifflichkeiten einzubringen. Als Beispiel weist sie auf den Liebesbegriff hin, der etwa in der Pränataldiagnostik in der Beschreibung des Eltern-Kind-Verhältnisses große Produktivität aufweise. So ist Woopen der Auffassung, dass »diese Perspektive, die ... natürlich in der christlichen Dimension noch eine ganz andere Farbigkeit erhält, zu kurz kommt«. Zwar fehle diese Perspektive nicht

gänzlich, doch werde sie stets verborgen eingebracht, etwa »im Gewande der Inklusion, in der Integration, der Zuwendung, des Auffangens der Schwachen oder der Sorge um die Bedürftigen«. Ein expliziter, »grundsätzliche Bezug auf die Liebe oder die Nächstenliebe« bleibt für Woopen ein Desiderat.

Desiderat: Gefühle (Gerhardt). Bei den theologischen Vertretern erkennt Gerhardt eine vorherrschend kantianische Prägung. Die liege ihm selbst in der Sache nahe. Nur vermisst er vornehmlich bei evangelischen Theologen stärkere Bezüge zur protestantischen Tradition. Er hätte sich »manchmal ein bisschen mehr Schleiermacher« gewünscht, obgleich ihm klar sei, dass die Betonung der Rolle des Gefühls, wie wir sie bei Schleiermacher finden, schlecht zum Geschäft eines Ethikrates, der den Gesetzgeber berät, zu passen scheint. Aber da es auch zur Aufgabe des DER gehöre, die Urteilsbildung in der Gesellschaft zu fördern, wäre die Beachtung der Gefühle durchaus von Vorteil gewesen. »Ich habe bei Fragen, die im weitesten Sinn mit der Schwangerschaft zusammenhingen, die besondere Bindung betont, die eine werdende Mutter zu ihrem Kind hat. Damit stand ich allein und habe mir den – von niemandem beanstandeten – Titel eines ›Mutterschaftromantikers‹ eingehandelt.«

Desiderat: Sinnhorizont (Woopen). Woopen erwartet von den theologischen Vertretern, dass diese die Perspektive des Sinnhorizontes mit einbringen und damit gleichsam ihre Vorstellungen von einem guten Leben deutlich machen. Dies werde von den theologischen Vertretern unabhängig von ihrer Konfession nicht ausreichend berücksichtigt. »Und was mir empirisch eindeutig fehlt, ist die Perspektive des Sinnhorizontes. Aufzuzeigen, ... warum es gut ist, etwas so und so zu tun, weil es dem Leben einen tieferen Sinn gibt, einen größeren Sinn gibt, das Leben mehr erfüllt.«

Desiderat: Perspektive des Guten (Woopen). Woopen stellt des Weiteren eine Verbindung her zwischen ihrem grundsätzlichen Ethikverständnis und ihrem Verständnis der Aufgabe einer theologischen Ethik im DER. So sei Ethik »nicht primär auf Gesetze ausgerichtet, sondern auf das gute Leben«. Eine Gefahr von Ethik im öffentlichen Diskurs und insbesondere in der Regierungsberatung sei, dass diese stark regulierungsorientiert sei und etwa auf europäischer Ebene ganz zur Policy verkomme. Diesem Verständnis von Ethik widerspricht sie: »Und das ist mir zu wenig. Das ist für mich auch nicht der eigentliche Sinn von Ethik.«

Desiderat: Stärkere Profilierung als theologische Ethik (Woopen). Angesichts der Aufgaben des DER, unter anderem die Beratung der Bundesregierung und des Parlaments durch Stellungnahmen, fordert Woopen, »dass die Theologie oder die theologische Ethik sich durchaus an manchen Stellen stärker profilieren könnte *als* theologische Ethik. Warum nicht sagen, dass man dies aus dem und dem Begründungs- oder Rechtfertigungskontext heraus sieht. Da spricht nichts da-

gegen.« Dabei sei es jedoch wichtig aufzuzeigen, bis zu welchem Punkt eine Argumentation als allgemeinverbindlich und unabhängig von einem spezifischen Rechtfertigungskontext gesehen werden kann und was eine besondere Rechtfertigung über diesen Horizont hinaus erfordere. Natürlich stehe dabei zu erwarten, dass eine solche Argumentation »nicht nur Freunde finden« werde, wie sich am Beispiel der Beschneidungsdebatte gezeigt habe. Dennoch gilt für Woopen: »Ich würde aber eigentlich von den theologischen Vertretern erwarten, dass sie das trotzdem offensiv tun, denn das ist ihre Kontur.«

Desiderat: Öffentlichkeitsarbeit (Woopen). Neben dem Einbringen theologischer Argumente in Stellungnahmen verweist Woopen auf »die Öffentlichkeitsarbeit. Da vermisse ich tatsächlich, dass die christliche Perspektive den Sinnhorizont stärker in den Vordergrund stellt.« Ihrer Wahrnehmung nach sind die Themen, mit denen sich der DER befasst, wie Sterbehilfe, Schwangerschaftsabbruch oder Pränataldiagnostik, auch in der Öffentlichkeit präsent. So wären beispielsweise in katholisch geprägten, regelorientierten Milieus die Sinnhorizonte, wie sie die Theologie vermitteln kann, hilfreich. Es gehe darum »Halt zu vermitteln, dass ein Glaube, dass christlicher Glaube einem Leben Kraft gibt, Fülle gibt, eine Perspektive verleiht, aus der heraus man handeln kann, aus der heraus man gelingen oder scheitern kann, aber dieses Scheitern nicht daran liegt, ob ich die Regeln der katholischen Amtskirche befolge oder nicht«.

Desiderat: Internationale Perspektive (Woopen). Auch aus internationaler Perspektive fordert Woopen, dass »sich das Christentum aktiv einbringen sollte«. Dies freilich nicht in einer überheblichen Haltung, sondern »im Blick auf eine kreative Auseinandersetzung«. Woopen plädiert für einen Dialog verschiedener religiöser und nichtreligiöser Überzeugungen, um ein friedliches Zusammenleben unter der Bedingung von Verschiedenheit zu ermöglichen.

(4) Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen

Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf die philosophische Ethik (Gerhardt). Gerhardt verortet die theologische Ethik primär in Abgrenzung zur philosophischen Ethik. Da man nicht über Gott sprechen könne, ohne über den Menschen nachzudenken, der diesen Gott brauche, seien die Theologen »aufgrund ihrer theoretischen Ausrichtung in Vielem viel stärker auf den Menschen bezogen als mancher spekulative Philosoph«. Dies gelte insbesondere für Deutschland und nochmals verstärkt für den Protestantismus. Gerhardt äußert durchaus Wertschätzung für diese Tradition. »Wenn da gute Leute sind, sind die *mindestens* so gut wie Philosophen.« Zudem seien zumindest die mit der Gemeindearbeit vertrauten Theologen in der Regel mit den Nöten und Sorgen der Menschen aufgrund ihrer Praxiserfahrung besser vertraut als Philosophen. Es ist die »größere Nähe zur Seelsorge ... und der Hilfe für den anderen«, in der Gerhardt

den entscheidenden Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Ethik sieht. »Der Philosoph kann zufrieden sein, wenn der Gedanke konsequent ist. Aber der Theologe, dem kann das nicht reichen. Aus seiner Sicht muss der Gedanke in einer ganz anderen Weise wirken.«

3.3.1.3 EKAH: Innenperspektive

(1) Zur Bedeutung einer theologischen Ethik in der EKAH

Im Hintergrund (Münk, Pfleiderer). Nach Pfleiderer, ehemaliger Präsident der EKAH, spielt die theologische Ethik in diesem Gremium grundsätzlich »schon eine Rolle«. Dass die theologische Ethik nicht noch deutlicher zur Geltung komme, sieht Pfleiderer in der ethischen Gesamtorientierung der Kommission begründet, in der ein »relativ rationalistischer Grundtypus von Ethik« vorherrsche. Diesen Grundtypus, der in der EKAH eine stark risikoethische Ausprägung habe, empfindet Pfleiderer als den Fragestellungen angemessen. Anders als bei der NEK, bei der es stärker um inhaltliche Werttraditionen wie Menschenbildfragen gehe, stünden bei der EKAH auch oft eher technischere Fragen wie Tierschutz- und Freisetzungsverordnungen oder neue Pflanzenzuchtverfahren im Mittelpunkt, bei denen sich ein risikoethischer Ansatz als hilfreich erwiesen habe. Münk teilt diese Einschätzung: »Die EKAH hat weniger kasuistische Fragestellungen als vielmehr größere Problemkomplexe zu bearbeiten (zum Beispiel Alternativen einer ethischen Interpretation des Rechtsgrundsatzes ›Würde der Kreatur‹, ethische Aspekte des Umgangs mit Pflanzen, neue ethische Probleme im Gefolge der sogenannten Synthetischen Biologie).«

(2) Zusammensetzung EKAH

Kirchenunabhängig (Münk, Pfleiderer). Sowohl Münk als auch Pfleiderer betonen die Unabhängigkeit der theologischen Vertreter von ihrer jeweiligen Kirchenzugehörigkeit. Für Münk ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass sich ein »römisch-katholischer Theologe ... demzufolge nicht in einem begründenden Sinn schlicht auf eine Entscheidung seines kirchlichen Lehramtes berufen« könne. Auch Pfleiderer sieht die von ihm vertretene evangelisch-theologische Ethik zwar in einer »religiös-kulturellen« Verbindung zur reformierten Kirche, aber nicht in »einem institutionell-politischen Sinne«.

(3) Aufgaben einer theologischen Ethik in der EKAH

Semantische Sensibilität (Münk, Pfleiderer). Münk verweist auf die besondere Herausforderung gewisser Begrifflichkeiten – er nennt neben dem Kreaturbegriff das »Gott-Spielen« – an die Theologen. Hier würden »von einem Theologen auch Spezialkenntnisse erwartet, zumal dann, wenn in der Kommissionsarbeit Diskussionspunkte auftauchen, die eine deutlich christlich geprägte (Vor-)Geschichte haben«. In der »Sensibilität für semantische Fragen« bei der Klärung

von zentralen Voraussetzungen zeigt sich auch für Pfleiderer einer der kommissionsrelevanten Aspekte theologischer Ethik. Als Beispiel weist Pfleiderer auf Diskussionen um den Begriff »Würde der Kreatur« hin. »In dem Zusammenhang ist dann eine theologische Bildung sinnvoll, vor allem auch eine etwas liberalere, die um die Differenz von … dogmatischen und theologischen Verwendungen des Kreaturbegriffs und auch solchen aus dem politischen Kontext stammenden Verwendungen weiß.« Dennoch nähmen diese Aspekte in der tatsächlichen Kommissionsarbeit nur einen geringen Raum ein, »sie werden nicht so intensiv diskursiviert«.

Interdisziplinarität und Pragmatismus (Münk, Pfleiderer). Münk betont »die Bereitschaft und Fähigkeit zu einem … interdisziplinären Zusammenwirken«, ohne dies allerdings in besonderer Weise auf die Vertreter einer theologischen Ethik zu beziehen. Im Gegenteil, Münk sieht hier keine »Sonderrolle« der theologischen Ethik, sondern fordert die Bereitschaft zur Zusammenarbeit von allen Disziplinen ein, da »es keine alle Disziplinen verbindende Supertheorie gibt, die sich stets als methodischer Leitfaden solcher Arbeit anbieten würde«. Dies betreffe alle Disziplinen gleichermaßen und sei daher »kein exklusives Problem der Theologenschaft«. In der Vorgehensweise habe dies dann entsprechende Auswirkungen auf alle Disziplinen mit der Konsequenz, dass »man sich eher pragmatisch zu helfen wissen« müsse. Auf das pragmatische Vorgehen innerhalb der EKAH verweist auch Pfleiderer: »Letztlich wird dann abgestimmt.« Auch die Interdisziplinarität stellt nach Pfleiderer einen »wichtigen Faktor« dar, der der Theologie wesenhaft eigne: »Das erleichtert natürlich Kommissionsarbeit erheblich.«

Abbau von Missverständnissen (Münk). Die Aufgabe der Theologie sieht Münk des Weiteren darin, »durch sachliche Klarstellungen zum Abbau von Missverständnissen« beizutragen, denn je »klarer sich die spezifisch religiösen Konnotationen herausarbeiten lassen, desto besser lässt sich darüber reden, was davon – allenfalls auf einer gemeinsamen Basis (oder auf dem Hintergrund verschiedener Begründungen) – von möglichst vielen mitgetragen werden könnte«. Voraussetzung dafür sei freilich, dass der theologische Ethiker »sein ›Handwerk‹ beherrscht und also auch mit den Standards des philosophisch-ethischen ›Rüstzeugs‹ umgehen kann«.

Advokatorische Funktion (Münk). Da in der EKAH neben der christlichen Religion keine anderen Religionsgemeinschaften vertreten sind, betrachtet es Münk als Teil seiner Aufgaben, »Deutungsnuancen anderer, in der Schweiz präsenter Religionsgemeinschaften (zum Beispiel aus dem islamischen Spektrum) gleichsam advokatorisch miteinzubringen«.

Einbringen von kultureller Tiefenschärfe (Pfleiderer). Pfleiderer betont die Bedeutung von »technischen« Fähigkeiten, die durch eine systematisch-theologische-philosophische Bildung erworben würden. Diese könnten dazu verhelfen, bestimmte Zusammenhänge »christentumsgeschichtlich, ... religionskundlich, symbolgeschichtlich« zu beleuchten. Damit verbunden sieht Pfleiderer die Aufgabe theologischer Ethik im »Bereich der Sensibilisierung für kulturelle Wahrnehmungsprägungen«, im Einbringen von »kultureller Tiefenschärfe«. In diesen Bereichen könne »man theologisch sehr viel machen«.

(4) Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen

Reflexion von Positionalität (Pfleiderer). Sieht Münk insbesondere bezüglich der geforderten Bereitschaft zur Interdisziplinarität keine Sonderrolle der Theologie, so betont Pfleiderer, dass die Theologie im Blick auf ihre Positionalität keine außergewöhnliche Stellung innerhalb der Kommission einnehme, denn »das Problem kann man auch bei Nichttheologen identifizieren«. So stehe beispielsweise auch der Philosoph vor denselben Herausforderungen von Positionalität und intendierter Intersubjektivität. Dies verdeutlicht Pfleiderer am Beispiel des Utilitarismus. »Du bist ein Utilitarist, das heißt, Du hast die und die Grundplausibilitäten, das und das kannst Du damit sehen und da und da sind Deine Grenzen.« Während diese Spannung zwischen Positionalität und Universalität damit auch außertheologische Disziplinen kennzeichne, sei das »Inrechnungstellen von Standpunktabhängigkeiten von Argumentationen« sowie die Reflexion des Verhältnisses »von Positionalität und intendierter Überindividualität« eine besondere Stärke der Theologie.

3.3.1.4 EKAH: Außenperspektive

(1) Zur Bedeutung einer theologischen Ethik in der EKAH

Keine Rolle (Rippe). Für den langjährigen ehemaligen und aktuellen Präsidenten der EKAH Klaus Peter Rippe spielt die theologische Ethik als solche in diesem Gremium *de facto* keine Rolle. Auf die Frage, ob während der gremiumsinternen Diskussionen bisweilen christliche Positionen zu einer bestimmten Problemstellung thematisiert würden, antwortet Rippe: »Das ist ganz selten.« Denn dagegen würde sich sofort folgender Einspruch regen: »Aber das ist doch rein theologisch, und jemand, der nicht an Gott glaubt, kommt überhaupt nicht mit.« Überhaupt habe dies keinen »argumentativen Charakter«, sondern sei »mehr foppen als eine ernsthafte Frage«. Einen Ort gesteht Rippe diesen Überlegungen allenfalls in Pausen zu.

Unverzichtbar (Rippe). Zugleich macht Rippe auf die Bedeutung theologischer Ethik aufmerksam. Neben ihrer Funktion in der Darstellung von historischen und kultur- bzw. begriffsgeschichtlichen Hintergründen spiele die theologische Ethik und deren Vertreter auch systematisch eine wichtige Rolle. »Systematisch

sind sie ein unverzichtbarer Ansprechpartner auf der Suche nach dem Richtigen – auch wenn sie mitunter zugeben müssen, dass sie mit Gott ... schon eine starke Prämisse« haben.

(2) Zusammensetzung EKAH

Konfessionelle Unterschiede (Rippe). In der Außenwahrnehmung zeigen sich für Rippe deutliche Unterschiede zwischen den Konfessionen. So sei die evangelische Ethik im Vergleich zu ihrem katholischen Gegenüber deutlich schwächer. »Man merkt bei diesen Diskussionen, dass Ethik in der evangelischen Theologie nicht den Stellenwert hat wie in der katholischen Theologie. Das heißt, das Allgemeinwissen, der Umgang mit ethischen Argumenten ist in der evangelischen Theologie oft ausbaufähig.« Doch auch die katholische Ethik habe mit Schwierigkeiten zu kämpfen. »Die katholischen Theologen hatten den Nachteil, dass sie einfach eine Position haben. Und alle anderen Positionen sehen sie immer im Spiegel ihrer eigenen.«

Kirchenunabhängig (Rippe). Wie Münk und Pfleiderer betont auch Rippe die Kirchenunabhängigkeit der theologischen Vertreter. So sei die EKAH ihrem Wesen nach eine Fachkommission, die mit Fachvertretern und nicht mit Lobbyisten besetzt sei. Zwar werde dies nicht immer ganz durchzuhalten – so halte beispielsweise die Pharmaindustrie durchaus Verbindungen zu ihr nahestehenden Personen –, doch sei »bewusst kein Bischof« in der EKAH vertreten. Die Empfehlungen des Bischofsrats würden zur Kenntnis genommen, aber nicht unbedingt befolgt. Entsprechend würden die Vertreter einer theologischen Ethik auch »nie als Kirchenvertreter« gesehen, sondern stets als unabhängig von der Institution Kirche.

(3) Aufgaben einer theologischen Ethik in der EKAH

Kultur- und Begriffsgeschichte (Rippe). Rippe führt des Weiteren aus, dass die theologische Ethik »eine Rolle spielt«, wenn es um die kultur- bzw. begriffsgeschichtliche Verortung bestimmter Termini gehe. »Dann haben wir mit Georg Pfleiderer ausgeholt in die jeweiligen Traditionen. Das sind natürlich dann auch Quellen für das Kulturgeschichtliche.« Doch jenseits ihrer kultur- und begriffsgeschichtlichen Aufgabe seien die theologischen Ethiker »einfach als Ethiker in der Kommission«.

Entlarven religiöser Argumente (Rippe). Auch bestehe die Aufgabe der theologischen Vertreter darin, rhetorisch eingesetzte »religiöse Argumente ... zu entlarven. ... Deswegen sind sie unverzichtbar.« Dennoch sei auf den richtigen Proporz im Blick auf theologische Vertreter zu achten, damit auch »zeitgenössische Positionen« angemessen berücksichtigt werden könnten.

(4) Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen

Kaum Unterschiede zur philosophischen Ethik (Rippe). In Rippes Wahrnehmung ist die Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Ethik »nicht mehr so zentral«. Entsprechend vermag er auch kaum Unterschiede zwischen einer theologischen und philosophischen Ethik zu erkennen. Während er zu seiner Anfangszeit noch deutlich – und durchaus wertend – zwischen einer philosophischen und einer theologischen Ethik differenziert habe, sei diese Unterscheidung während seiner Tätigkeit zunehmend anderen Kriterien gewichen. »Am Anfang habe ich klar getrennt, philosophische und theologische Ethiker, und das sind die einen und das sind die anderen – hui und pfui. Insgesamt ist es dann nach den elf Jahren ein viel spezifischeres Bild geworden. Ob jemand dann für so eine Kommission taugt oder nicht – was ja nicht heißt, ob er ein guter Ethiker ist –, das sind zwei verschiedene Dinge.« Für Rippe ist es daher weniger entscheidend, ob jemand eine theologische oder philosophische Ethik vertritt, sondern für ihn sind Kriterien wie Argumentationsstärke und Kompromissfähigkeit zentral. »Dann spielen nicht Theologie und Philosophie die zentrale Rolle, sondern: Ist das jemand, der auch versucht zu argumentieren? ... Ist er fähig zu Kompromissen? Das sind die Faktoren, die eine Rolle spielen.« Laut Rippe wird seine Einschätzung, dass »der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik ... nicht mehr so zentral« sei, auch von den Theologen überwiegend geteilt: »Die meisten theologischen Ethiker sehen das auch so.«

Spezifische Schwierigkeiten (Rippe). Die theologische Ethik sieht sich nach Rippe mit ganz spezifischen Problemen konfrontiert, wenn sie mit anderen Disziplinen in einen Dialog treten möchte. Dabei bemerkt Rippe in der EKAH eine grundsätzliche Schwierigkeit. So werde durch die Einsetzungsverordnung der EKAH »eine Pluralität von ethischen Positionen und Theorien vorausgesetzt, die in ein Gespräch miteinander kommen sollen. Und die Rolle der theologischen Ethik ist eigentlich dann die gewesen, diese Position reinzubringen. Und dann gibt es immer die Schwierigkeiten, die natürlich die theologische Ethik mehr hat als andere.« Diese Schwierigkeit benennt Rippe wie folgt: »Mit Gott haben sie schon eine starke Prämisse« und »diese starke Prämisse ist das Problem«.

3.3.1.5 NEK: Innenperspektive

(1) Zur Bedeutung einer theologischen Ethik in der NEK

Keine Rolle (Bondolfi, Fischer). Die beiden interviewten Vertreter einer theologischen Ethik in der NEK, Bondolfi und Fischer, sind sich darin einig, dass eine explizit theologische Ethik in diesem Gremium keine Rolle spielt. Bondolfi konstatiert: »Es wird nicht theologisiert.« Etwas anders, fügt Bondolfi hinzu, sähe dies abseits der offiziellen Gremienarbeit aus. Zwar komme Theologisches in den Beratungen nicht vor, wohl aber sei es durchaus ein Thema in den Pausen oder beim geselligen Beisammensein. Fischer kommt zu demselben Ergebnis:

»Wenn man theologische Ethik als eine Disziplin versteht, die moralische Urteile aus Prämissen des christlichen Glaubens – einem christlichen Wirklichkeitsverständnis oder Menschenbild usw. – ableitet, dann spielten … explizit theologische Gründe oder Argumente keine Rolle.« Fischer fügt hinzu, dass eine derartige Weise, theologische Ethik zu betreiben, von den nichttheologischen Mitgliedern des Gremiums, die teilweise Kirche wie Theologie »äußerst kritisch« gegenübergestanden hätten, auch »nicht rezipiert« worden wäre.

Personenabhängig (Bondolfi, Fischer). Die Rolle der theologischen Ethik in der NEK ist stark personenabhängig, darin sind sich Bondolfi und Fischer einig. Mit der Auswahl der theologischen Repräsentanten habe der Bund, so Bondolfi, eine bewusste Vorentscheidung getroffen: Der »Bund hat uns beide ernannt, wohlwissend, dass einerseits theologisches Wissen nützlich und sinnvoll ist, aber er wollte nicht mit uns eine gewisse Position festlegen«. Auch Fischer betont die Bedeutung des jeweiligen individuellen Vertreters im Blick auf die Rolle der theologischen Ethik in der NEK: »Ich habe da meine eigene Überzeugung, die von Johannes Fischer, vertreten.«

(2) Zusammensetzung NEK

Kirchenunabhängig (Bondolfi, Fischer). Sowohl Fischer als auch Bondolfi weisen auf ihre institutionelle Unabhängigkeit hin. Mit der Personenabhängigkeit gehe die Kirchenunabhängigkeit einher. Bondolfi wehrt sich gegen eine zu enge Anbindung an Konfession und Kirche und weist auf die rechtliche Grundlage der NEK hin. »Und es steht geschrieben, alle – auch die Theologen – sind alle als Personen ernannt und nicht als Vertreter ihrer Institution.« Entsprechend groß sei sein Unverständnis darüber gewesen, dass in den DER dezidiert Vertreter der Kirchen hineinberufen wurden. »Wir haben den Kopf geschüttelt, als wir gesehen haben, dass Bischöfe zum Beispiel im Deutschen Ethikrat sitzen. Für uns undenkbar.« Auch Fischer distanziert sich klar von der Theologie als Disziplin sowie von der Kirche als Institution: »Ich habe mich dort nie so verstanden, dass ich dort die Theologie oder die Kirche repräsentiere, womöglich gar mit der Absicht, diesen dort Einfluss zu verschaffen.«

(3) Aufgaben einer theologischen Ethik in der NEK

Politikberatung, aber nicht aus theologischer Perspektive (Bondolfi, Fischer). Sowohl Bondolfi als auch Fischer sehen ihre Aufgabe in der NEK primär darin, die von der Politik an sie gestellten Beratungsaufgaben wahrzunehmen. Bondolfi versteht sich dabei nicht als Theologe, sondern als Ethiker. »Wenn ich jetzt zum Beispiel gefragt werde von der Regierung oder von der NEK, dann ist es klar als Fachethiker, aber nicht als Theologe. Die brauchen eine ganz säkulare Argumentation.« Diese Wahrnehmung findet sich auch bei Fischer. Auch er möchte nicht »die Theologie oder die Kirche repräsentieren. … Ich war dort als Johannes

Fischer, der sich seine eigenen Gedanken macht, und ich habe dort mitgearbeitet mit dem Ziel, gute ethische Entscheidungen in komplexen ethischen Fragen zu ermöglichen.«

Einbringen einer phänomenorientierten, hermeneutischen Sichtweise (Fischer). Als eine wichtige Aufgabe sieht es Fischer an, den »phänomenorientierten, hermeneutisch gerichteten Blick, den die theologische Ausbildung vermittelt oder doch im günstigen Fall vermitteln kann«, in die Diskussionen der NEK einzubringen. Am Beispiel der Suizidbeihilfe zeigt er auf, wie seiner Beobachtung nach eine solche Perspektive von seinen Kolleginnen und Kollegen in der NEK als hilfreich wahrgenommen wurde.

Formulierungsvorschläge (Fischer). Fischer nimmt es des Weiteren als seine Aufgabe wahr, »Formulierungsvorschläge« beizutragen. So seien Theologinnen und Theologen sprachlich geschult und könnten sich daher gut in der Problembeschreibung und Ausformulierung von Texten einbringen.

(4) Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen

Keine Unterschiede zwischen der Theologie und anderen Disziplinen (Bondolfi). Bondolfi vermag keine wesentlichen Differenzen zwischen einer theologischen Ethik und anderen Disziplinen zu entdecken. »Ich glaube nicht, dass wir in dem Sinne eine Spezifität haben. Es gibt eine Spezifität sicherlich im Umgehen, aber dieses Umgehen ist freundlich von allen Seiten.«

Teil einer Traditionslinie christlicher Ethik (Bondolfi). Auch wenn Bondolfi keine zentralen Unterschiede zu anderen Disziplinen erkennen kann, weist er mit der reichen Traditionslinie christlicher Ethik ein gewisses Proprium dieser Disziplin aus. »Die zwanzig Jahrhunderte Christentum, die ich sozusagen auf meiner Schulter als Rucksack hinter mir sehe, die geben mir eine gewisse Weisheit, die der Nichttheologe nicht hat.«

Kein spezifisch christliches Wirklichkeitsverständnis (Fischer). Nach Fischer haben Theologen sowie Christen im Allgemeinen kein anderes, etwa spezifisch christliches Wirklichkeitsverständnis, auf dessen Grundlage sie ethische Entscheidungen treffen. Wie zum Beispiel mit der Armutsproblematik umgegangen werde, sei unabhängig von der eigenen Disziplin. Stattdessen plädiert er dafür, den »wirklichen Menschen« im Blick zu behalten und nicht etwa »gedankliche Konstruktionen« auf Grundlage der jeweiligen Disziplin.

Phänomenorientierte, hermeneutische Sichtweise (Fischer). Während Fischer einerseits bemüht ist, die Gemeinsamkeiten zwischen ihm als Theologen und Vertreterinnen und Vertretern anderer Disziplinen aufzuzeigen, so weist er doch

auf eine Differenz insbesondere zu seinen Kolleginnen und Kollegen aus der Philosophie hin. So seien diese oftmals einem »regel- oder prinzipienethisch geschultem Denken« verhaftet, während er selbst eine hermeneutische, phänomenorientierte Perspektive präferiere, die in der NEK »jedenfalls als hilfreicher« wahrgenommen werde als jene andere Denkart.

3.3.1.6 NEK: Außenperspektive

(1) Zur Bedeutung einer theologischen Ethik in der NEK

Angemessen (Tag). Die Rolle der theologischen Ethik, wie sie die Rechtswissenschaftlerin Brigitte Tag in der NEK wahrnimmt, wird von ihr als »absolut angemessen« beschrieben, insbesondere da deren Vertreter nicht als Kirchenrepräsentanten in die NEK gewählt worden seien, sondern aufgrund ihrer Fachexpertise. Sie sieht daher auch keinerlei Notwendigkeit, einer bestimmten Ethik, sei sie theologisch oder anders positioniert, in der NEK besonderen Raum zu gewähren. Zu bedenken gibt sie, dass in der Schweiz – möglicherweise anders als in Deutschland – der Proporzgedanke besonders stark ausgeprägt sei. Eine explizite Repräsentanz etwa der Kirchen sieht Tag auch vor diesem Hintergrund als problematisch an, da dies unweigerlich die Frage nach der Repräsentanz anderer weltanschaulicher, gesellschaftlicher Gruppierungen und Institutionen nach sich ziehen würde. Dies wäre für ein vergleichsweises kleines Gremium wie die NEK nur schwer umsetzbar.

Themenabhängig (Tag). Nach Tag hängt die jeweilige Rolle der theologischen Ethik in der NEK stark von den spezifischen Themen ab. So spiele die theologische Ethik beispielsweise bei der Diskussion des Krebsregistergesetzes so gut wie keine Rolle, da es dort weniger um ethische, als um technische Fragen gehe. Anders sei dies allerdings in »den Bereichen, in denen Gesichtspunkte der Weltanschauung und der damit verbundenen Wertediskussion eine Rolle spielen«. Hier verweist Tag auf Diskussionen um die Sterbehilfe, Transplantationen oder Präimplantationsdiagnostik, bei denen sie einen »großen Abwägungsspielraum« erkennt. Diese Themen seien oftmals mit Diskussionen um das Verständnis von Menschenwürde verbunden, bei denen eine »theologische Argumentation von Bedeutung« sei.

Personenabhängig (Tag). Für Tag ist die Rolle der theologischen Ethik des Weiteren stark mit der jeweiligen Person verknüpft. Auch wenn sich diese als unabhängig von der mit ihr verbundenen Institution sehe, bemerkt Tag dennoch einen Einfluss aus dem jeweiligen »theologischen Background, aus dem man kommt«. Dieser präge die »Formulierung der jeweiligen Antworten« und habe insofern »natürlich einen großen Einfluss«.

(2) Zusammensetzung NEK

Kirchenunabhängig (Tag). Zugleich betont Tag, dass ihrer Wahrnehmung nach alle Vertreter einer theologischen Ethik zwischen ihrer persönlichen Meinung und ihrer institutionellen Zugehörigkeit klar differenzieren. »Man ist ja nicht gewählt als ein Vertreter der, zum Beispiel, reformierten Kirche oder katholischen Kirche oder des Judentums. ... Die Personen sind gewählt kraft ihrer Fachexpertise.«

(3) Anderes

Theologische Ethik außerhalb der NEK (Tag). Während des Interviews verweist Tag auch auf ihre Erfahrungen mit Vertreterinnen und Vertretern einer theologischen Ethik außerhalb der NEK, die hier als Vergleichspunkt ebenfalls von Interesse sind. Tag nimmt Bezug auf interdisziplinäre Tagungen zu medizinethischen Themen wie Autopsie oder Neonatologie, bei denen bewusst der Dialog mit verschiedenen Religionen, christlich und nichtchristlich, gesucht werde. Sie sieht in der Einbindung von Vertretern einer theologischen Ethik »ein großes Thema« und eine »Lücke«. Der religiöse Hintergrund eines Betroffenen oder eines Paares übe einen »starken Einfluss« auf die Entscheidungsfindung in der weiteren Behandlung aus. Sich dies bewusst zu machen, sei nicht zuletzt auf Seiten der behandelnden Ärzteschaft von großer Bedeutung und würde die Konsensfindung erleichtern. Tag plädiert daher dafür, derartige, möglicherweise latent vorhandene religiös geprägte Haltungen explizit zu machen und »die Bedeutung der Religion in der Gesellschaft, also im säkularen Staat« ernst zu nehmen. Dies verdeutlicht sie am Beispiel der Beschneidungsdebatte: »Wenn die Gesellschaft so stark auf eine Debatte reagiert, dann bedeutet das, dass die öffentliche Vernunft durch Werteanschauungen der Religionsgemeinschaften mitgeprägt wird. Dies kann nicht unbeachtet bleiben.«

3.3.1.7 Diskussion der Ergebnisse zu Forschungsfrage (1)

In der Auswertung der Interviews bezüglich Forschungsfrage (1) haben sich die genannten vier Themenkreise – zur Bedeutung einer theologischen Ethik, Zusammensetzung, Aufgaben einer theologischen Ethik, Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen – herauskristallisiert, mit deren Hilfe die Antworten thematisch zusammengefasst und strukturiert wurden. Auch die folgende Diskussion orientiert sich an diesen vier Themenbereichen, während zugleich die im zweiten Teil erarbeiteten Ergebnisse fruchtbar gemacht werden sollen. Dies geschieht in einer dynamischen Art und Weise, d. h. es soll der Versuchung widerstanden werden, jede einzelne Interviewaussage in das vorher skizzierte Spektrum der vier theoretischen Entwürfe hineinzupressen. Stattdessen werden ausgewählte Statements der Interviewpartnerinnen und Interviewpartner zum Anlass genommen, in eine thematisch fokussierte Diskussion mit den dargestellten Entwürfen zu treten, nicht zuletzt, um damit auf

konstruktive Weise auch deren jeweilige inhaltliche Stärken wie Schwachstellen sowie mögliche Widersprüche konturiert beleuchten zu können.

(1) Zur Bedeutung einer theologischen Ethik im jeweiligen Gremium

In der Auswertung des ersten Themenbereichs ist zunächst auf die Diskrepanz zwischen den jeweiligen Außen- und Innenperspektiven in allen drei Gremien hinzuweisen. Während die theologischen Vertreter im DER wie in der EKAH übereinstimmend davon überzeugt sind, dass die theologische Ethik in ihren Gremien grundsätzlich durchaus eine Rolle spiele, widerspricht diese Darstellung der Wahrnehmung aus der Außenperspektive, die keine oder nur eine marginale Rolle der theologischen Ethik erkennen kann. Der umgekehrte Fall findet sich bei der NEK. Hier betonen die Vertreter einer theologischen Ethik, dass die theologische Ethik keinerlei nennenswerte Rolle spiele, während die Außenperspektive der theologischen Ethik durchaus eine Rolle zuerkennt.

Wie ist mit diesem Befund umzugehen? Anstatt in künstlich harmonisierende Bestrebungen zu verfallen, erscheint es sinnvoller, diesen Befund als solchen in all seiner Widersprüchlichkeit zunächst stehenzulassen. Aufschlussreich vermag sodann eine nähere Beschäftigung mit den jeweiligen Positionen zu sein in dem Versuch, sie aus ihrem eigenen Selbstverständnis und ihrem eigenen Kontext heraus näher zu verstehen und dadurch die Spannungen noch genauer herauszuarbeiten. Als paradigmatische Positionen sollen hier insbesondere Huber, Schockenhoff, Gerhardt und Woopen ins Gespräch gebracht werden, mit Seitenblicken auf weitere Positionen. Unter den theologischen Vertretern bieten sich Huber – dessen Verständnis von Öffentlicher Theologie, wie gesehen, nicht schlichtweg mit demjenigen Bedford-Strohms identisch ist – und Schockenhoff aus folgenden Gründen an: Einerseits weisen ihre Ansätze auf ein Theologieverständnis, das eine stark profilierte öffentliche Relevanz der Theologie beinhaltet, das also die Diskrepanz zur Außenwahrnehmung im DER besonders deutlich hervortreten lässt. Des Weiteren bieten sie sich an, weil ihre Positionen im zweiten Teil bereits ausführlich diskutiert worden sind, sie daher gleichsam im Hintergrund mitschwingen.

Huber vertritt, wie gezeigt, eine Öffentliche Theologie, die versucht, »die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln.«[66] Seine Mitgliedschaft im DER als Repräsentant der evangelischen Kirchen in Deutschland scheint daher einen geradezu paradigmatischen Rahmen darzustellen, in dem die Anliegen Öffentlicher Theologie in dem konkreten Umfeld eines institutionalisierten öffentlichen Ethikdiskurses eingespielt werden können.

Von den im zweiten Teil vorgestellten Ansätzen ist es die Öffentliche Theologie, die die aktive Rolle der Theologie in der Öffentlichkeit in besonderer Weise

[66] Huber, Gerechtigkeit und Recht, 14.

betont. Wir begegnen damit in der Öffentlichen Theologie auch einem besonderen Selbstanspruch an die Ausgestaltung dieser Rolle. Doch zeigt sich hier eine gewisse Spannung zwischen diesem Selbstanspruch und der Wahrnehmung dieser Rolle in der Außenperspektive. Gerhardt etwa stellt fest, dass er während seiner Zeit im DER nur ein einziges Mal, und zwar an der Gliederung eines Vortrages von Huber, der formal entlang des alttestamentlichen Dekalogs strukturiert gewesen sei, eine theologische Dimension bemerkt habe, »aber das war auch das Einzige; es waren zehn Punkte, die in der Zählung der Zehn Gebote aufgeführt wurden; sonst hatte das mit der Theologie wenig zu tun«.

Ein ähnlicher Befund zeigt sich bei Schockenhoff. Auch sein theologischer Ansatz der »kritischen Zeitgenossenschaft« fordert, wie gesehen, eine klare, in der Öffentlichkeit deutlich positionierte Rolle der theologischen Ethik. In seinen Veröffentlichungen wie auch im Interview betont Schockenhoff stets die Sprachfähigkeit der Theologie im interdisziplinären Dialog. Doch zeigt sich auch hier eine gewisse Differenz zwischen diesem Anspruch und dessen praktischer Umsetzung im Kontext des DER. Dies wird etwa in der Erwartung Gerhardts deutlich, »dass doch etwas spezifisch Naturrechtliches etwa bei katholischen Theologen eine Rolle spielen sollte«.[67] Stattdessen habe er lediglich »Schwundstufen aristotelisch-thomistischer Argumentation« entdecken können. Überhaupt habe er von Schockenhoff »eine wirklich theologische Argumentation nie gehört«. Dies entspricht freilich in gewisser Weise Schockenhoffs eigener Auffassung, wie er sie auch im Interview zum Ausdruck bringt: »Und nun kann man fragen, was ist der Unterschied zwischen theologischer Ethik und philosophischer Ethik. Da gibt es zunächst keinen Unterschied, weil beide sich um eine rationale Argumentation bemühen.« Dennoch lässt sich fragen, wie und wo innerhalb des DER das seinen Ort findet, was sowohl Huber als auch Schockenhoff als *den* zentralen Unterschied zu anderen Disziplinen beschreiben: der »Bedeutungsüberschuss« (Schockenhoff) bzw. das »überschießende Element« (Huber). Den Weg in Gerhardts und Woopens Wahrnehmung scheint dies jedenfalls nicht gefunden zu haben.

Die aufgezeigten Diskrepanzen in der Wahrnehmung der Rolle der Theologie im DER können auch als Differenzen zwischen dem jeweils zugrunde liegenden Verständnis von Theologie bzw. theologischer Ethik interpretiert werden. So liegt bei Woopen und Gerhardt offenbar ein anderes Theologieverständnis vor als bei Huber und Schockenhoff. Huber fasst sein Verständnis von theologischer Ethik als »verantwortete Freiheit« zusammen, während Schockenhoff eine naturrechtlich begründete »Ethik des Lebens« vertritt.[68] Damit stellt sich die grund-

---

[67] Eine andere Wahrnehmung hat hier Huber, der durchaus naturrechtliche Argumentationsstränge im DER bemerkt. So sieht er in der »naturrechtlichen Argumentation ..., die sozusagen steil und thetisch bestimmte Argumente für unverrückbar erklärt«, ein spezifisches Merkmal der Argumentationsstruktur seiner katholischen Kollegen im DER.

[68] Zum Theologieverständnis von Volker Gerhardt und zu seiner »rationalen Theologie« vgl. Volker Gerhardt, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014,

sätzliche Frage, wie die Beziehung zwischen einem Theologieverständnis, wie es sich hier bei den Theologen Huber und Schockenhoff zeigt, und einem Verständnis von Theologie, wie es in der Öffentlichkeit und im interdisziplinären Diskurs begegnen kann, gestaltet ist bzw. gestaltet werden soll.[69] Eine Option bestünde darin, die Differenzen zwischen den jeweiligen Theologieverständnissen zu konstatieren und sich auf theologischer Seite auf das eigene Theologieverständnis zu berufen, auch wenn dies der andere nicht zu teilen vermag. Da ein solches Vorgehen die hermeneutischen Gräben zwar wahrnimmt, aber kein Bemühen zu ihrer Überwindung erkennen lässt, vermag es in einem auf gegenseitiges Verständnis und auf Verständigung ausgerichteten Kommunikationsprozess nicht zu überzeugen. Auch die Aufgabe des eigenen Theologieverständnisses um den Preis der Verständigung kann keine plausible Lösung darstellen. Weiterführender erscheint vielmehr der Versuch, auf theologischer Seite auch in der Öffentlichkeit und im interdisziplinären Gespräch auf das eigene Theologieverständnis in einer Weise zu rekurrieren, die an das möglicherweise anders gefasste Verständnis von Theologie bei Nichttheologen anschließen kann. Das Theologieverständnis von Nichttheologen ernst zu nehmen, bedeutet nicht, es sich zu eigen zu machen, sondern Beiträge auf Grundlage des eigenen Theologieverständnisses so zur Sprache zu bringen, dass das Theologische darin auch für Nichttheologen wahrnehmbar und verständlich wird. Für dieses Unterfangen erweist sich die Zweisprachigkeit als der geeignete Weg. Auf diese Thematik wird im vierten Teil noch vertieft eingegangen.

Von Interesse sind hier auch die Äußerungen aus der Außenperspektive zu möglichen Gründen für die konstatierte geringe Sichtbarkeit der Theologie im DER. Gerhardt sieht dabei zwei Aspekte und verweist zunächst auf die Natur der Diskussionsgegenstände. »Das liegt, so glaube ich, an der primär politischen Natur der Dinge, die da behandelt werden.« »Ich denke der Grund liegt in der impliziten Konsensorientierung der Empfehlungen, die man gibt. ... Entscheidend war schließlich auch, dass der einfache Hinweis auf einen theologischen Ausgangs- oder Endpunkt, heute Argwohn erregt.« Im Blick auf ihr eigenes Zögern, die von ihr eingeforderten christlichen Begrifflichkeiten wie etwa »Nächstenliebe« einzubringen, verweist auch Woopen auf Bedenken »den Charakter des Diskurses zu verändern«, »weil das ein andere Ebene betrifft, als die einer wissenschaftlichen Argumentation, ... oder man vermutet sich in eine Ecke zu begeben, in die man gar nicht hinein möchte«.

Den Überlegungen Gerhardts und Woopens soll im Folgenden kurz nachgegangen werden. Gerhardt verweist einerseits auf die »politische Natur der Dinge,

---

sowie ders., Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang, Stuttgart 2016. Vgl. auch Michael Kühnlein (Hg.), Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt, Baden-Baden 2016.

[69] Dass es auch innerhalb der Theologie unterschiedlichste Theologieverständnisse gibt, steht außer Frage. Doch liegt der Fokus hier auf der interdisziplinären Verständigung.

die behandelt werden«, die sich also offenbar nicht zuletzt aufgrund der Notwendigkeit, »mit dem gesunden Menschenverstand« und konsensorientiert zu argumentieren, einer theologischen Betrachtungsweise entziehen. Diesen Äußerungen sind einerseits die Aussagen verschiedener Interviewpartner an die Seite zu stellen, die die Themenabhängigkeit der Rolle der Theologie betonen. Tag beispielsweise erkennt in den Diskussionen um das Krebsregistergesetz wenig Spielraum für eine theologische Argumentation, sehr wohl aber in Debatten um die Sterbehilfe oder die Präimplantationsdiagnostik. Andererseits sind hier auch die Bestimmungen des Ethikratgesetzes zu bedenken, in denen bewusst eine Pluralität der Perspektiven eingefordert wird. So geht der Gesetzgeber dabei offenkundig davon aus, dass die »Dinge, die behandelt werden«, auch von einer theologischen Behandlung profitieren könnten.

Bedenkenswert ist auch Gerhardts zweiter Aspekt: der »Argwohn«, der erregt werde, wenn man auf etwas Theologisches verweise. Dieses Unbehagen am Theologischen wird auch von Woopen thematisiert als eine Scheu, »sich in eine Ecke zu begeben, in die man gar nicht hinein möchte«, wobei Woopen hinzusetzt, dass sie trotzdem »mit dem Thema noch nicht fertig« sei, nämlich »wie man es trotzdem hinkriegt, das da rein zu bekommen«. Diesen Wahrnehmungen Gerhardts und Woopens entsprechen die Beobachtungen Hubers und Losingers, die sich mit gewissen »Vorbehalten« (Huber) gegenüber der theologischen Ethik als wissenschaftlicher Disziplin bzw. mit »Skepsis« (Losinger) auf Seiten der Kolleginnen und Kollegen im DER konfrontiert sehen. Auch in anderen Gremien wie der EKAH sind solche Vorbehalte gegenüber Theologen anzutreffen, wie die Aussagen von Rippe deutlich gemacht haben. Während die Scheu vor dem Theologischen zunächst einmal als Beobachtung aus der Innen- wie aus der Außenperspektive zu konstatieren ist, muss darüber hinaus gefragt werden, wie der von Huber und Schockenhoff ausgewiesene »Bedeutungsüberschuss« auf eine Weise in den Diskurs eingebracht werden kann, die keinen Argwohn erweckt. Diesem Anliegen widmet sich insbesondere Woopen, wie noch zu zeigen ist (s. u. S. 247–250).

(2) Zusammensetzung des jeweiligen Gremiums

Bei keinem anderen Themenbereich sind größere Übereinstimmungen zwischen den jeweiligen Innen- und Außenperspektiven zu beobachten als bei der Zusammensetzung des jeweiligen Gremiums. Fast einstimmig wird die Beteiligung der Theologie an dieser Art des institutionalisierten öffentlichen Ethikdiskurses akzeptiert bzw. begrüßt. Dies entspricht dem Befund der im zweiten Teil untersuchten Ansätze, von denen sich keiner explizit gegen eine Beteiligung theologischer Vertreter in öffentlichen, plural zusammengesetzten Gremien ausspricht, wenn auch etwa bei Rendtorff die größte Zurückhaltung insbesondere im Blick auf die Rolle der Kirchen in der Öffentlichkeit zu finden ist. Die einzige Ausnahme unter den Interviewpartnern bildet Rippe, der seine Skepsis gegenüber der

Theologie als prämissenbehafteter Disziplin deutlich erkennen lässt. Doch auch er fordert nicht das Ausscheiden der Theologie aus den Ethikgremien.

Während die Beteiligung der universitären Theologie damit unbestritten ist, gilt dies nicht in gleichem Maße für die Beteiligung der Kirchen. Auffallend ist, dass die Differenzen in der Beurteilung einer Beteiligung der Kirchen entlang der Ländergrenze verlaufen. Die interviewten Mitglieder der Schweizer Gremien – Theologen wie Nichttheologen – betonen einhellig die Kirchenunabhängigkeit der theologischen Vertreter. Geradezu *unisono* unterstreichen Bondolfi, Fischer und Tag aus der NEK ebenso wie Münk, Pfleiderer[70] und Rippe aus der EKAH, dass die dort vertretenen Theologen *ad personam* berufen worden seien und nicht etwa aufgrund ihrer Kirchen- oder Konfessionszugehörigkeit. Von den theologischen Vertretern setzt sich insbesondere Fischer gegen die »Unterstellung« zur Wehr, »dass ich sozusagen die Kirche und Theologie repräsentiere«.

Im deutschen Gremium hingegen wird die Beteiligung der Kirchen nur von Gerhardt explizit kritisiert. Interkonfessionelle Differenzen in der Wahrnehmung kirchlicher Vertreter sind hingegen auch bei den theologischen Vertretern zu beobachten. Während die katholischen Vertreter Losinger und Schockenhoff »keinen substantiellen Unterschied« (Losinger) zwischen universitären und kirchlichen Theologen sehen, weist Dabrock auf ein mögliches Abhängigkeitsverhältnis der kirchlichen Vertreter hin und sieht sich selbst daher in der »freiesten Position, von außen betrachtet«.

Die länderspezifisch unterschiedliche Bewertung einer Repräsentanz der Kirchen in den nationalen Ethikgremien ist bemerkenswert, da insbesondere die theologischen Vertreter in den Schweizer Gremien ihre Unabhängigkeit von den Kirchen betonen. Entsprechend groß ist auch das Unverständnis, das von Schweizer Seite der deutschen Regelung entgegengebracht wird. So ist etwa für Bondolfi die Beteiligung von Bischöfen »undenkbar«.

Bei den interviewten theologischen Vertretern im DER war diese kritische Distanz so nicht zu beobachten – freilich befinden sich darunter auch zwei Personen, die selbst Kirchenvertreter sind. Aber auch die Universitätstheologen stehen der Beteiligung der Kirche im DER aufgeschlossen gegenüber. Schockenhoff, katholischer Vertreter einer universitären Theologie, vermag dabei keine Differenzen zwischen kirchlichen und universitären Theologen erkennen. Der evangelische Universitätstheologe Dabrock betont hingegen die gegenseitige Ergänzung. Während universitäre Theologie und Kirche für ihn einerseits zusammengehören, betont er andererseits die unterschiedlichen Schwerpunkte. So habe er als universitärer Theologe »eine andere Distanzierungsmöglichkeit« als die Kirchenvertreter, »die im Blick auf Heilfragen, aber auch im Blick auf Moralfragen klare Kante zeigen« müssten.

---

[70] Pfleiderer weist allerdings darauf hin, dass seiner Ansicht nach »schon darauf geachtet [wird], dass jeweils ein katholischer und ein reformierter theologischer Ethiker in der Kommission Einsitz bekommen«.

Diese Differenzen zwischen den Schweizer und deutschen Mitgliedern der Ethikgremien lassen auf einen länderspezifischen Unterschied in der Stellung der Kirche wie auch der Theologie in Öffentlichkeit und Gesellschaft schließen. Dieser Unterschied wird teilweise auch von den Mitgliedern der Ethikgremien wahrgenommen und reflektiert. Huber etwa konstatiert, dass die theologische Ethik in der schweizerischen Öffentlichkeit weitaus weniger wahrgenommen werde als in Deutschland. Zugleich erkennt Huber einen Bezug zwischen beiden Situationen. »Die Schweizer Kollegen haben auch gesagt, wir sollten nicht unterschätzen, welche Bedeutung es für sie hat, dass wir uns in Deutschland darum bemühen, öffentlich wahrnehmbar zu sein.« Auch Losinger teilt »diese Beobachtung ... eins zu eins«. Da diese Differenz zwischen der Schweizer und der deutschen Situation immer wieder zum Tragen kommt und deutliche Konsequenzen für das Verständnis der Rolle der theologischen Ethik nicht nur in der EKAH und der NEK, sondern überhaupt in der Schweizer Öffentlichkeit zeitigt, wird auf sie in Form eines Exkurses noch näher eingegangen (s. u. S. 329ff.).

Neben den beschriebenen länderspezifischen Unterschieden wird nun der Frage nach einer überkonfessionellen Zusammenarbeit sowie nach möglichen Differenzen zwischen den Konfessionen innerhalb der Ethikgremien nachgegangen. Die Diskussion von Schockenhoffs Entwurf im zweiten Teil hat bereits dessen ökumenisches Interesse gestreift, wenn auch in klarer Abgrenzung zu der mit Huber verbundenen »Ökumene der Profile«.[71] Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund ist ein entsprechender Blick in den DER lohnenswert. Dabei fällt schnell auf, dass sich die theologischen Vertreter im DER im Interview zu den Konfessionen primär unter dem Blickwinkel der unterschiedlichen Argumentationsstrukturen äußern und weniger auf inhaltliche Aspekte in den Diskussionen eingehen. Für Huber sind »die konfessionellen Unterschiede durchaus manifest«. Dabei scheint Hubers ökumenisches Interesse auch im DER den jeweiligen Profilen und damit eher den Unterschieden als den Gemeinsamkeiten zu gelten, wenn er etwa aus evangelischer Perspektive »die Verantwortungsrelation, in denen Menschen ihr Leben führen«, stärker zur Geltung bringen möchte. Schockenhoffs ökumenisches Interesse erscheint in seinem Interview im Vergleich mit seinen Publikationen weniger ausgeprägt. Statt evangelisch-katholischer Gemeinsamkeiten betont er im Interview die Nähe zwischen katholischer Moraltheologie und Moralphilosophie. In der Außenperspektive des DER ist hingegen keinerlei explizit konfessionelle Differenzierung zu finden. Im Gegenteil, Woopen spannt einen weiten ökumenischen Bogen, indem sie ihre Erwartungen teilweise an die »christlichen Vertreter, und ich sage ganz explizit nicht [die] theologischen Vertreter« adressiert.

---

71 Vgl. Schockenhoff, Standortbestimmungen, 250. In diesem Beitrag weist Schockenhoff unter anderem auf eine Mitverantwortung Hubers dafür, den bis dahin bestehenden ökumenischen Konsens etwa in Lebensrechtfragen zu Fall gebracht zu haben (ebd., 249).

In der EKAH hingegen wird in der Außenperspektive deutlich konfessionell unterschieden. So stellt Rippe konfessionsgebundene qualitative Unterschiede fest. Während er den evangelischen Ethikern eine weniger gründliche Ausbildung als ihren katholischen Kollegen attestiert, kritisiert er bei Letzteren oftmals eine zu enge Verhaftung in ihren eigenen Positionen. Pfleiderer nimmt dagegen die konfessionellen Differenzen primär als in der Sprache verortet wahr. Diese sei bei seinem katholischen Kollegen Münk stärker theologisch geprägt als bei ihm selbst. Anders als im DER und in der EKAH kamen bei den interviewten Mitgliedern der NEK keine konfessionellen Unterschiede zur Sprache.

Dieses heterogene Bild des Verhältnisses der Konfessionen untereinander spiegelt sich auch auf inhaltlicher Ebene wider, wie sich anhand der Stellungnahmen des DER zeigen lässt. In diesen werden die jeweiligen Befürworter einer bestimmten Position namentlich erwähnt. Dabei wird deutlich, dass die Voten nicht entlang konfessioneller Grenzen stattfinden, sondern es sind ebenso konfessionell gemeinsame wie unterschiedliche Voten zu finden. Während die evangelischen Vertreter bisweilen unterschiedlich votieren, stimmen die katholischen Vertreter hingegen in der Regel geschlossen ab. Da die Stellungnahmen der Schweizer Gremien keine namentlichen Auflistungen beinhalten, ist für die EKAH und die NEK über das Abstimmungsverhalten unter konfessioneller Perspektive keine Aussage möglich.

Im Blick auf die Zusammensetzung der jeweiligen Ethikgremien soll schließlich noch auf folgenden Aspekt eingegangen werden, der in den Interviews vielfach Erwähnung gefunden hat: die Repräsentanz anderer Religionsgemeinschaften neben dem Christentum. In den Schweizer Gremien gibt es bisher meines Wissens keine Vertreter aus dem Islam oder aus dem Judentum. Dies wird von einigen Mitgliedern durchaus als Mangel empfunden. So hatte es sich Bondolfi etwa zur Aufgabe gemacht, »ein Mitglied aus dem Judentum einzubinden, das ist mir leider nicht gelungen«. Auch Münk versuchte, »wenn sich Gelegenheit bot und mir die einschlägigen religionswissenschaftlichen Kenntnisse zur Verfügung standen, ... Deutungsnuancen anderer, in der Schweiz präsenter Religionsgemeinschaften (z. B. aus dem islamischen Spektrum) gleichsam advokatorisch miteinzubringen«. Im DER hingegen sind seit 2012 auch eine jüdische sowie eine islamische Stimme vertreten. Insbesondere Woopen würdigt dies als »große Bereicherung«, zumal sie persönlich seit Beginn ihrer Tätigkeit im DER auf dieses Desiderat aufmerksam gemacht habe. Zudem habe sich die Sinnhaftigkeit der Einbeziehung außerchristlicher Religionsperspektiven umgehend als richtig erwiesen, wie am Beispiel der Beschneidungsdebatte deutlich wurde. Auch Dabrock würdigt die Einbindung des Judentums sowie des Islams in den DER positiv, weist aber darauf hin, dass es sich bei den Vertretern nicht um Theologen handelt, sondern um Mediziner jüdischen bzw. muslimischen Glaubens. Für die vertiefte Einbringung der jüdischen bzw. der islamischen Perspektive in die Diskussionen sei nach seinem Dafürhalten die Präsenz von entsprechenden Theologen produktiver.

(3) Aufgaben einer theologischen Ethik im jeweiligen Gremium

In der Wahrnehmung der Aufgaben einer theologischen Ethik sind wiederum deutliche Differenzen zwischen den Außen- und Innenperspektiven sichtbar geworden. Besonders markant treten diese Unterschiede im DER in Erscheinung. Anstatt wiederum beim Selbstverständnis der theologischen Vertreter zu beginnen, soll hier der umgekehrte Zugang über die Außenperspektiven gewählt werden. Dabei ist eine nähere Beschäftigung mit der Außenperspektive, wie sie durch Woopen vertreten wird, besonders aufschlussreich. Die langjährige Vorsitzende des DER beschreibt ihre Wahrnehmung der Aufgaben einer theologischen Ethik im DER vorwiegend als Desiderate und verhehlt dabei auch ihre Enttäuschung nicht, dass die faktische Rolle der theologischen Ethik den von ihr skizzierten Erwartungen wenig entspricht. Detailliert und präzise erläutert Woopen ihr Verständnis der Aufgaben einer theologischen Ethik im DER: Sie beginnt mit ihrer Erwartung, dass die theologischen Vertreter die Perspektive des Sinnhorizontes in den DER einbringen. »Und was mir empirisch eindeutig fehlt, ist die Perspektive des Sinnhorizontes. Aufzuzeigen, ... warum es gut ist, etwas so und so zu tun, weil es dem Leben einen tieferen Sinn gibt, einen größeren Sinn gibt, das Leben mehr erfüllt.« Dieser Sinnhorizont deute auf die Perspektiven des Guten bzw. des guten Lebens, die Woopen nicht ausreichend berücksichtigt sieht und deren Einbringung sie in erster Linie von den theologischen Vertretern erwartet. Für sich selbst verbindet Woopen diese Forderung mit ihrem eigenen Verständnis von Ethik, auch vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen in institutionalisierten Ethikdiskursen, die der Politikberatung dienen. Dort sei die Gefahr besonders groß, so Woopen, dass die »Ethik irgendwann einmal gänzlich zu Policy« werde. Indem jedoch das Regulatorische und damit die Perspektive des Richtigen überhandnehme, gerate das Gute aus dem Blickfeld. Dies entspreche dann nicht mehr ihrem Verständnis von Ethik, es sei »definitiv zu wenig«, denn Ethik sei »nicht primär auf Gesetze ausgerichtet, sondern auf das gute Leben«.

Dieses Verständnis von Ethik steht in gewissem Widerspruch zu Hubers Ansatz, für den die »Frage nach dem Richtigen ... den Vorrang vor der Frage nach dem Guten«[72] beansprucht.[73] Woopen kommt es hier jedoch weniger darauf an, eine Rangfolge zu konstituieren, als auf eine Einseitigkeit des im DER vorherrschenden Ethikverständnisses hinzuweisen. Die Betonung des Richtigen gehe im DER zu sehr zu Lasten des Guten. Auch Woopens Vermutungen für die Gründe sind hier von Interesse, führen sie uns doch an den Anfang dieser Arbeit: »Das ist vielleicht auch ein Preis, den wir für Rawls bezahlen.« Denn hinter dem Schleier des Nichtwissens werde nur über die Verteilung von Grundfreiheiten

---

72 Huber, Ethik, 18.

73 Indem Huber der Ethik die Reflexion auf das Gute und der Moral die Reflexion auf das Richtige zuordnet, entspricht seine Terminologie in gewisser Weise Woopens Gebrauch von »Ethik« als Terminus, doch sind es nicht diese terminologischen Differenzierungen, die im Zentrum von Woopens Überlegungen stehen.

bzw. Grundrechten verhandelt. »Das impliziert, dass man diese Vorstellung des guten Lebens, wenn man über Gerechtigkeit nachdenkt, eigentlich aussortieren muss. Ich unterstelle Rawls gar nicht, dass er das gemeint hat, aber das war seine prozedurale Prämisse, um zu irgendwelchen Grundsätzen zu kommen.« Wenn Woopen nun auf Grundlage ihrer langjährigen Praxiserfahrung zu dem Schluss kommt, dass dieses »Erbe ... noch stark in den Köpfen derer drin ist, die sich mit diesen Fragen befassen«, dann bestätigt dies die anfangs ausgeführte These, dass Rawls nach wie vor den Hintergrund beeinflusst, vor dem auch heute noch die Fragen um die Zuordnung von theologischer Ethik und öffentlichem Ethikdiskurs bzw. von Religion und Öffentlichkeit diskursiviert werden.

Als weitere »genuine Aufgabe der christlichen Vertreter«, und nicht nur der theologischen Vertreter, sieht es Woopen, christliche Begrifflichkeiten wie etwa die der »Liebe« oder »Nächstenliebe« einzubringen. An dieser Feststellung ist zweierlei von Interesse: Zum einen bricht Woopen – als Einzige der Interviewten – die Kategoriengrenze zwischen Theologie und Nichttheologie auf, indem sie zugleich eine neue Kategorie einführt: die der Christen bzw. Nichtchristen. Ihre Erwartungshaltung an die theologischen Vertreter wird dabei nicht etwa abgeschwächt. Vielmehr weitet sie ihre Erwartungen auch auf christliche Nichttheologen im DER aus, deren gemeinsame Aufgabe es sei, Begriffe wie »Liebe« beispielsweise in der Diskussion des Eltern-Kind-Verhältnisses im Kontext der Pränataldiagnostik einzubringen. »Ich finde, dass diese Perspektive, die nur *eine* ethische ist, aber natürlich in der christlichen Dimension noch eine ganz andere Farbigkeit erhält, zu kurz kommt.« Dabei nimmt sie sich selbst nicht aus, indem sie versuche, »dies gerade bei der Pränataldiagnostik ein bisschen um die Ecke selber einzuführen«. Zum anderen weist Woopen den »grundsätzlichen Bezug auf die Liebe oder die Nächstenliebe« als inhaltliches Desiderat auf. Diese Perspektive fehle zwar nicht gänzlich, doch werde sie nicht explizit gemacht. Stattdessen käme sie »im Gewande der Inklusion, in der Integration, der Zuwendung, des Auffangens der Schwachen oder der Sorge um die Bedürftigen« einher. Auf das Fehlen der Gefühlsdimension verweist auch Gerhardt, der sich unter anderem »ein bisschen mehr Schleiermacher« von den Theologen gewünscht hätte. Während er in dieser Diagnose zwar mit Woopen übereinstimmt, hat er jedoch zugleich strategische Bedenken, »wenn man die Schleiermacher'sche Gefühlsdimension in den Ethikrat mit einbrächte. Was erreicht man da bei Vorlagen, mit denen die Parteien etwas machen sollen? Doch nichts.«

Unter den Interviewpartnern ist es vor allem Fischer, der auf die Bedeutung von Emotionen in der ethischen Deliberation hinweist – allerdings weniger im Interview als in seinen Publikationen. Er kritisiert an der geistesgeschichtlichen Kultur seit der Aufklärung, dass sie durch die Präferenz einer »Perspektive der Verständigung«[74] geprägt sei, die auch unsere Sprache erfasst habe, deren alleiniges Ziel die Verständigung geworden sei. »Es ist genau dies, was in der Moral-

[74] Fischer, Dimension, 396.

theorie dazu führt, dass die Moral auf das Handeln reduziert wird, das uns in der Verständigung über es gegenständlich ist. Die atmosphärische Präsenz emotional bestimmten Verhaltens und ihre Bedeutung für das menschliche Zusammenleben geraten solchermaßen ganz aus dem Blickfeld.«[75] Dabei verweist Fischer auf die Liebe, die etwa im Verhalten des Samariters im lukanischen Gleichnis zur Anschauung komme. Woopens und Gerhardts Hinweise auf das Fehlen der Gefühlsdimension finden damit in Fischers Äußerungen ihre theoretisch ausgearbeitete Entsprechung. Gelingt es aber Fischer selbst, diesen Aspekt in seine Arbeit in der NEK einzubringen? Sein Interview lässt darauf keine Rückschlüsse zu; die Bedeutung der Emotionen für die ethische Diskussion wird von ihm dort nicht thematisiert. Einzig in der von ihm beanspruchten hermeneutischen, phänomenorientierten Zugangsweise und in seiner Ablehnung jeglichen Prinzipiendenkens lassen sich Hinweise darauf vermuten.

Woopen verleiht ihrer Forderung, christliches Gedankengut expliziter in die ethische Deliberation einfließen zu lassen, auch über christliche Begrifflichkeiten wie »Nächstenliebe« hinaus Kontur. Ausgehend von den Aufgaben des DER beschreibt sie die Aufgaben der theologischen Ethik in der Öffentlichkeit in folgendem Dreischritt: DER, nationale Öffentlichkeit, internationale Öffentlichkeit.

Woopen verweist dabei *zunächst* auf die Beratungsaufgaben des DER gegenüber Parlament und Bundesregierung. Diese Beratung geschehe primär durch die Vorlage von Stellungnahmen zu spezifischen Themen. Im Gegensatz zu theologischen Vertretern wie Schockenhoff oder Dabrock, für die »klar ist, dass wir in einer solchen Stellungnahme, die sich an die Öffentlichkeit unserer demokratischen Gesellschaft richtet, keine religiöse Binnensprache sprechen« (Schockenhoff), fordert Woopen auch in den Stellungnahmen ein klareres Profil der Theologie. »Da finde ich, dass die Theologie oder die theologische Ethik sich durchaus an manchen Stellen stärker profilieren könnte *als* theologische Ethik.«

Dies erfordere allerdings Differenzierungsvermögen, indem innerhalb der Stellungnahmen einerseits deutlich gemacht werde, was allgemeinverbindlich ist. »Man kann aber genauso gut aufzeigen, dass darüber hinaus nochmal eine besondere Rechtfertigung, eine Verbindlichkeit aus dem und dem Horizont heraus erfolgt.« Woopen zeigt sich damit von Schockenhoffs Standpunkt, in der Öffentlichkeit keine religiöse Binnensprache zu verwenden, nicht überzeugt. Stattdessen gilt für Woopen: »Warum nicht sagen, dass man das aus dem und dem Begründungs- oder Rechtfertigungskontext heraus sieht. Da spricht nichts dagegen.« Eine mögliche Schwierigkeit sieht sie eher an anderer Stelle: »Das wird nicht nur Freunde finden, das ist auch vollkommen klar.« Doch diesen Mut zur Klarheit und zu einem deutlich erkennbaren theologischen Profil fordert sie von den Theologen ein. »Ich würde aber eigentlich von den theologischen Vertretern erwarten, dass sie das trotzdem offensiv tun, denn das ist ihre Kontur.«

---

75 Fischer, Dimension, 396.

Neben die Stellungnahmen als spezifischen öffentlichen Aufgabenbereich theologischer Ethik stellt Woopen »das *Zweite*, ... die Öffentlichkeitsarbeit«. Auch hier macht sie ihre Erwartungen an die theologische Ethik deutlich. »Da vermisse ich tatsächlich, dass die christliche Perspektive den Sinnhorizont stärker in den Vordergrund stellt.« Diesen Sinnhorizont empfindet Woopen in der öffentlichen Arbeit als sehr hilfreich, nicht zuletzt im Vergleich etwa mit der regulatorischen Ausrichtung der katholischen Amtskirche. Konkret verweist sie dabei auf öffentliche Themen wie Sterbehilfe, Schwangerschaftsabbruch und Pränataldiagnostik, die im DER thematisiert werden, und fordert von den theologischen Vertretern ein, »Halt zu vermitteln, dass ein Glaube, dass christlicher Glaube einem Leben Kraft gibt, Fülle gibt, eine Perspektive verleiht, aus der heraus man handeln kann«.

»Das *Dritte* ist die internationale Perspektive und auch da, finde ich, sollte sich das Christentum aktiv einbringen.« Dies dürfe freilich nicht aus einer überheblichen Haltung heraus oder mit dem Anspruch auf eine letztgültige Weltdeutung geschehen, sondern als »kreative Auseinandersetzung« mit unterschiedlichen religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen. Ziel sei es, zu »einheitlichen Werteüberzeugungen« zu gelangen und »unter den Bedingungen von Verschiedenheit friedlich« zusammenzuleben.

Woopens Forderungen an die theologische Ethik, sich *als* theologische Ethik profilierter und sichtbarer in allen öffentlichen Aufgabenbereichen des DER einzubringen, sei es innerhalb des DER, in der nationalen oder in der internationalen Öffentlichkeit, geben im Folgenden Anlass zu einigen Überlegungen, die vor allem im Gespräch mit den von Huber, Bedford-Strohm und Herms präsentierten Ansätzen erarbeitet werden sollen.

Die Forderung einer klaren theologischen Konturierung etwa in den Stellungnahmen weist Parallelen auf mit den ersten beiden Kriterien Öffentlicher Theologie, wie sie Bedford-Strohm formuliert hat: das Engagement in »Fragen öffentlicher Relevanz« und ein »klares theologisches Profil, das aber bewusst die Plausibilisierung seiner Inhalte im säkularen Diskurs miteinschließt (›Zweisprachigkeit‹)«.[76] Das Interview mit Huber hat gezeigt, dass er sich in seiner Arbeit im DER durchaus als theologisch profiliert wahrnimmt. Dies gilt im Blick auf die Bedeutung der theologischen Ethik insgesamt, die in seiner Wahrnehmung im DER »eine Rolle spielt«, ebenso wie im Blick auf seine persönlichen Überzeugungen, die er einbringt (»Wenn man das, was einem persönlich wichtig ist, andauernd verstecken müsste, würde ich das nicht machen«) und im Blick auf theologisch geprägte Sprache (»Ich benutze theologische Sprache«). Wie bereits in der Diskussion der Rolle der theologischen Ethik im DER zeigt sich auch im Blick auf die Aufgaben einer theologischen Ethik, dass die »Plausibilisierung der [theologischen] Inhalte im säkularen Diskurs« in der Außenwahrnehmung hier tendenziell zu Lasten des »klaren theologischen Profils« geht. An dieser

[76] Bedford-Strohm, Politik und Religion, 53.

Spannung zwischen theoretischem Anspruch und praktischer Umsetzung wird sichtbar, wie anspruchsvoll die Gratwanderung zwischen den beiden Polen theologischer Profilierung einerseits und notwendiger Anschlussfähigkeit andererseits ist.

In der Beschreibung der Aufgaben einer theologischen Ethik zeigt sich auch bei Schockenhoff die bereits in der Diskussion der Rolle der theologischen Ethik beschriebene Differenz zwischen Selbst- und Außenwahrnehmung. Wenn etwa Woopen von den theologischen Vertretern eine klare theologische Profilierung fordert, auch wenn »das … nicht nur Freunde finden« werde, so korrespondiert dies mit Schockenhoffs eigener Beschreibung der Aufgabe einer theologischen Ethik, »gegenüber den gesellschaftlichen Plausibilitäten auch kritisch« zu sein, was neben Dialogfähigkeit »auch eine gewisse Resistenzfähigkeit und kein übertriebenes Harmoniebedürfnis« voraussetze. In der Theorie lassen sich demnach Übereinstimmungen zwischen Woopen und Schockenhoff in ihrer Beschreibung der Aufgaben einer theologischen Ethik feststellen. Hinsichtlich der wahrgenommenen Umsetzung hingegen klaffen ihre Einschätzungen auseinander. Wenn für Schockenhoff kritische Zeitgenossenschaft das formale wie inhaltliche Kriterium darstellt, an dem er die Rolle theologischer Ethik im öffentlichen Ethikdiskurs misst, dann geht in der praktischen Umsetzung im DER laut Woopens Einschätzung die »Zeitgenossenschaft« zu Lasten des »kritischen« Moments. Die hier zu beobachtende Differenz zwischen Selbst- und Außenwahrnehmung nicht nur bei Schockenhoff wird auch in der Auswertung der vierten Interviewleitfrage zum Sprachgebrauch in den Fokus rücken (s. u. S. 289–309).

Wie bereits in der Diskussion der Interviewaussagen zur Rolle der Theologie im DER stellt sich auch im Kontext der Aufgaben einer theologischen Ethik die Frage nach dem jeweils zugrunde liegenden Verständnis von Theologie. Wie oben ausgeführt, kann der Rückzug auf das eigene Theologieverständnis nicht als ausreichend plausibles Argument gegen weiterreichende Verständigungsbemühungen gewertet werden. Zu den Differenzen im Theologieverständnis treten hier Differenzen im Ethikverständnis.

Der folgende Vergleich zwischen Hubers und Woopens Ethikverständnis illustriert diese Unterschiede. In Anschluss an Jürgen Habermas und Ronald Dworkin versteht Huber Moral als die Reflexion des Richtigen, Ethik hingegen als die Reflexion des Guten.[77] Dabei beziehen sich moralische Maßstäbe darauf, wie wir andere behandeln sollen, ethische Maßstäbe hingegen darauf, wie wir selbst leben sollen. Die moralische Reflexion hat nach Huber Vorrang vor der ethischen Reflexion und die »Frage nach dem Richtigen beansprucht den Vorrang vor der Frage nach dem Guten.«[78] Im Kontext eines Gremiums wie dem DER sieht Huber die moralische Reflexion im Vordergrund, da die Diskussionen vor

[77] Huber, Ethik, 18.
[78] Huber, Ethik, 18.

allem der Vorbereitung von Stellungnahmen dienten, die wiederum auf rechtliche Regelungen abzielten.

Indem Huber die Beteiligung der Theologie an der Findung gemeinsamer Regeln und Normen im praktischen Diskurs vor allem unter der Perspektive der Frage nach dem Richtigen sieht und dabei die spezifisch christliche Vorstellung vom Guten in den Hintergrund treten lässt, zeigt er sich der lutherischen Denkfigur der zwei Regimente verbunden. Angesichts der problematischen Rezeptionsgeschichte dieser als Zwei-Reiche-Lehre bekannten Konzeption, die im Dritten Reich zur »Zwei-*Be*reiche-Lehre« pervertiert wurde, und angesichts ihrer Anfälligkeit für Missverständnisse stellt sich allerdings auch die Frage nach ihrem Nutzen im gegenwärtigen Ethikdiskurs. Zu den schärfsten Kritikern einer pseudo-lutherischen Zwei-Reiche-Lehre gehört Dietrich Bonhoeffer. Mit seinem Bild der einen Christuswirklichkeit präsentiert er eine Alternative, die sich im aktuellen Diskurs als hilfreicher erweisen könnte, da sie über den Dualismus zweier Räume hinausweist. »Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur *den einen Raum der Christuswirklichkeit*, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind.«[79] Es gilt daher: »Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen.«[80]

Eine andere Auffassung als Huber vertritt, wie gesehen, Woopen, wenn sie gerade auch im Kontext des DER der Frage nach dem Guten mehr Raum verschaffen möchte. Ihr Verständnis von Ethik strebt ein Gleichgewicht zwischen der Frage nach dem Richtigen und der Frage nach dem Guten an, da bei einer Fokussierung auf Ersteres die Ethik zur Policy zu verkommen drohe. Woopen ist Recht zu geben, dass damit die Gefahr eines einseitigen, verkürzten Ethikverständnisses einhergeht. Auch in Gremien wie dem DER, die primär der Politikberatung dienen, kann die Frage nach dem Guten nicht ausgeblendet werden. Im Gegenteil, auch die Politik tut gut daran, die Bedeutung der unterschiedlichen Vorstellungen des guten Lebens in ihre spezifischen Diskurse miteinzubeziehen. Indem Woopen die Frage nach dem Richtigen nicht gegen die Frage nach dem Guten ausspielt, sondern beiden Gewicht verleiht und mit der Frage nach konkreten Sinnhorizonten verknüpft, zeigt sie sich näher an der Bonhoeffer'schen Denkfigur der einen Christuswirklichkeit. Die komparative Sinnhaftigkeit dieser Denkfigur insbesondere für die theologische Ethik wird unten im vierten Teil weiter herausgearbeitet werden.

Woopens Forderungen nach einem offensiveren und profilierteren Auftreten der theologischen Ethik nicht nur im DER, sondern auch in der nationalen wie internationalen Öffentlichkeit weisen des Weiteren Anklänge an Herms' Forderung einer »konsequenten Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses« auf.[81] Es ist genau diese Offenheit und Transparenz, die auch Woopen einfordert,

79 Bonhoeffer, Ethik, 43f.
80 Bonhoeffer, Ethik, 44.

in den spezifischen Aufgaben des DER bei der Politikberatung, aber auch darüber hinausgehend in der nationalen und internationalen Öffentlichkeit. Auch wenn Woopen in ihren Ausführungen explizit nur die Vertreter des Christentums, des Judentums und des Islams erwähnt, liegt es in der Logik ihrer Argumentationslinie, diese Transparenz bzw. »Entprivatisierung« auch auf andere Weltanschauungen zu beziehen. Dabei schlägt sie, wie Herms, ein zweistufiges Verfahren vor, doch in umgekehrter Reihenfolge.

Herms beginnt mit dem Öffentlichmachen der jeweiligen »Zielorientierungen«[82] bzw. der »dafür maßgeblichen kategorialen, weltanschaulichen bzw. religiösen Horizonte«,[83] um auf dieser Grundlage zu einer gemeinsamen Verständigung zu gelangen. Auch Woopen fordert diese »Differenzierungsleistung« zwischen »etwas Allgemeinverbindlichem« und einer »bestimmten Lebensauffassung«, doch beginnt sie mit der Allgemeinverbindlichkeit, die sich für sie in besonderer Weise in der Verfassung zeigt. Deren Beachtung könne von den Bürgerinnen und Bürgern unabhängig von der je individuellen Glaubensüberzeugung oder Vorstellung vom guten Leben eingefordert werden. »Bis dahin muss man mitgehen.« Nun seien aber die Gestaltungsmöglichkeiten des privaten wie des öffentlichen Lebens keineswegs auf diesen verfassungsrechtlich durchsetzbaren Minimalkonsens beschränkt, sondern auf weiterführende Ausgestaltung angewiesen. Und hier beginnt für Woopen die zweite Stufe jenseits der Allgemeinverbindlichkeit, nämlich die Aufgabe, »darüber hinausgehende Horizonte zu entwickeln«. Diese seien nicht etwa »Anhänge«, sondern sollten »in die Thematik mit eingebaut« werden, da sie »doch das eigentliche Desiderat unserer kulturellen Verständigung« und »den eigentlichen Prozess der Toleranzförderung« darstellten.

Diesen Horizonten schreibt Woopen eine konkrete Wirksamkeit zu. Zwar könne man sie, da sie über das allgemeinverbindliche Mindestmaß hinausgehen, nicht »gesetzlich festschreiben ..., aber in Regierungshandeln und im gesellschaftlichen Handeln umgesetzt, kann das außerordentlich prägend sein«. Woopen räumt ein, dass eine solche Differenzierungsleistung etwa in den Stellungnahmen »natürlich schwer ist, das ist gar keine Frage«, doch sei sie angesichts des Ertrages an Toleranzförderung eine lohnenswerte Anstrengung. Auch sieht Woopen, wie Herms, das Orientierungspotential von Weltanschauungen, wenn sie etwa für das Christentum von dessen Vertretern im DER die Vermittlung von eben diesen »Sinnhorizonten« einfordert. Während also im Blick auf eine Forderung der stärkeren Profilierung bzw. Entprivatisierung von Weltanschauungen im öffentlichen Ethikdiskurs Parallelen zwischen Woopen und Herms zu beobachten sind, gibt es zugleich deutliche Unterschiede, etwa in der Zielbeschreibung. Dient die geforderte Profilierung für Woopen in erster Linie

81 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 67.
82 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 68.
83 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 68.

dem Einbringen vernachlässigter Inhalte sowie der Toleranzförderung, sieht Herms darin den Lösungsweg, die »Orientierungskrise«[84] von Einzelnen und Gemeinschaften zu beseitigen und »politische Konsense«[85] zu erreichen. Die politischen Konsense sind für Herms damit Bestandteile des Ziels, für Woopen hingegen sind sie Bestandteile der Voraussetzung zum Erreichen des Ziels.

Ein pragmatisches Argument gegen die von Woopen und Herms eingeforderte öffentliche Reflexion der eigenen Positionalität im Dialog mit anderen wird etwa von Dabrock eingebracht: »Wenn wir das machten, bräuchten wir die vier- bis fünffache Zeit.« Dieses Argument, mit dem Dabrock auf die begrenzte Arbeitszeit der Mitglieder des DER hinweist, leuchtet auf den ersten Blick ein. Ein ähnliches Gegenargument ist auch bei Fischer zu finden: »Die Frage drängt sich auf, ob damit die öffentlichen Verständigungsmöglichkeiten nicht hoffnungslos überfordert werden mit der Folge, dass man sich über keine einzige ethische Frage mehr verständigen kann, weil alles zu einer Frage der Weltanschauung wird.«[86] Der von Dabrock und Fischer geäußerten Sorge einer Überforderung des Diskurses ließe sich jedoch zum einen entgegnen, dass bei einer überschaubaren Anzahl von 26 Mitgliedern und einer jeweiligen Amtszeit von vier bzw. acht Jahren es im Bereich des Möglichen zu liegen scheint, sich über die jeweils handlungsleitenden Gewissheiten zu verständigen. Das von Fischer entworfene Szenario einer gewaltigen Diskursanarchie, in der statt Antworten und Lösungen nur Fragen umherirren, erfährt zudem eine gewisse Perspektivierung, wenn man sich nochmals das Ziel der von Herms geforderten Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses vergegenwärtigt. Ziel ist es nicht, aus jeder Frage eine Weltanschauungsfrage zu machen. Ziel ist es vielmehr, bei der Suche nach Antworten und Lösungen die weltanschauliche Positionierung der eigenen sowie anderer Perspektiven im Blick zu behalten. Ist eine solche Verständigung erst einmal erreicht, steht zu erwarten, dass der dadurch erreichte Grad an Transparenz positive Auswirkungen auf die Qualität der Diskussion hat. Missverständnisse – und damit verbundene Zeitverluste – könnten auf diese Weise effektiv reduziert werden. Und schließlich bleibt im Blick auf Dabrocks Zeitargument die grundsätzliche Frage, ob inhaltlich besonders signifikante Kriterien wie das der Transparenz pragmatischen Gesichtspunkten untergeordnet werden sollten.

Auf eine weitere Herausforderung in diesem Zusammenhang verweist Herms selbst. Damit in unserer Gesellschaft Weltanschauungen überhaupt ausgebildet und handhabbar gemacht werden können, bedarf es der institutionalisierten Lebenssinnkommunikation, d. h. Einrichtungen, in denen diese Art der Bildung gefördert und vermittelt wird. Die Bildungsthematik spielt nicht nur bei Herms eine herausragende Rolle, sondern wird auch wiederholt von den inter-

84 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 58.
85 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 67.
86 Fischer, Urteilsbildung, 215.

viewten Theologen in den Ethikräten aufgegriffen. Auf die besondere Bedeutung der Bildung verweist Pfleiderer, der die theologische Identität als spezifischen »Bildungstyp« kennzeichnet. Dabei reicht für Pfleiderer wie für Herms die Bedeutung der Bildung über die Person des Theologen hinaus, indem nämlich auch Theologie und Kirche mit der Bildung eine spezifische gesellschaftliche Aufgabe erfüllen. Diese ergebe sich nicht zuletzt daraus, dass dieser »bestimmte Bildungstyp, der theologische« in einer Verbindung zu dem stehe, was Pfleiderer als »standpunktgestützte Rationalitätsformen« bezeichnet. Hier zeigt sich neben der Bedeutung der Bildung eine weitere Parallele zwischen Pfleiderer und Herms, insbesondere zu dessen These der weltanschaulichen Gebundenheit aller ethischen Urteilsbildung. Auf die Positionalität der theologischen Ethik wird weiter unten eingegangen, wenn es um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede einer theologischen Ethik im Blick auf andere Disziplinen geht (S. 257–261).

Die Bedeutung von Bildung betont auch Losinger. Doch fasst er den Bildungsbegriff weiter als Herms, indem er Lebenssinnkommunikation nicht primär auf ihren institutionalisierten Rahmen fokussiert: »Wenn Sie schauen, was im Blick auf die Formung von Denkmustern von jungen Menschen so in etwa die zentrale Position einnimmt, dann ist es in der Tat Elternhaus, Schule und die öffentliche Kommunikation.« Auch Losinger sieht die Lebenssinnkommunikation mit Schwierigkeiten konfrontiert und konstatiert in allen drei genannten Bereichen Defizite. Diese manifestierten sich grundsätzlich als »eine wachsende religiöse Sprachlosigkeit von jungen Menschen in der Benennung ihrer Lebensziele.« Damit einher gingen Schwierigkeiten, so Losinger weiter, sich »gesellschaftlichen Herausforderungen« adäquat zu stellen. Auch für Herms ist der Zusammenhang zwischen einer defizitären Lebenssinnkommunikation und Problemen, gesellschaftliche Herausforderungen erfolgreich zu meistern, offensichtlich, wenn er diese gesellschaftlichen Herausforderungen insbesondere unter der Perspektive problematischer Zielwahlorientierungen als sich manifestierende Orientierungskrise für den Einzelnen sowie für die Gesellschaft beschreibt.[87] Wie Herms sieht auch Losinger in der Bildung bzw. »Formung von Denkmustern« den eigentlichen Locus der Lebenssinnkommunikation und des Erwerbs »religiöser Sprachfähigkeit«,[88] doch seien bereits bezüglich der »ersten und grundlegenden religiösen Sozialisationsinstanz, nämlich Familie«, erhebliche Schwierigkeiten zu konstatieren. Diese seien einerseits religiös-sprachlicher und andererseits religiös-kulturphänomenologischer Art, wobei beides miteinander verbunden sei. Eine Kommunikation mit religiösen Begrifflichkeiten sei daher oftmals weder für die Eltern noch für die Kinder verständlich. Damit gehe der Verlust der Vertrautheit selbst mit zentralen religiösen Kulturphänomenen wie Weihnachten

87 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 58.

88 Während Losinger ausschließlich von »religiöser« Sprachfähigkeit im Blick auf die Benennung von Lebenszielen spricht, ist Herms' Terminologie umfassender, indem sein Verständnis von Weltanschauungen religiös fundierte Weltanschauungen einschließt, aber sich nicht auf diese beschränkt.

oder Ostern einher. Auf »die Bedeutung von Primärsozialisation« nicht nur aus pädagogischer, sondern auch aus familiärer Perspektive verweist auch Pfleiderer. Gerade vor dem Hintergrund aktueller Debatten um frühkindliche Bildung erscheint es daher notwendig, mit Pfleiderer beide Aspekte zu bedenken.

Dieser Befund scheint auf den ersten Blick das Herms'sche Insistieren auf der Bedeutung der institutionalisierten Bildungsstrukturen wie der Schule zu bestätigen. Doch warnt Losinger, meines Erachtens zu Recht, vor zu hohen Erwartungen an diese zweite Sozialisationsinstanz. Im Blick auf den *locus classicus* religiöser Bildung Heranwachsender, den schulischen Religionsunterricht, formuliert Losinger: »Wir dürfen uns nicht der Illusion hingeben, dass ein Religionsunterricht mit zweimal fünfundvierzig Minuten pro Woche das aufhebt, was Eltern nicht grundlegen konnten.«

Als dritte Sozialisationsinstanz nennt Losinger das Internet bzw. die öffentliche Kommunikation und weist auf die bedeutsame Rolle dieses Mediums für die Bildung hin. Da sich diese dritte Sozialisationsinstanz einer Institutionalisierung im herkömmlichen Sinne widersetzt, wird sie vom Herms'schen Begriff institutionalisierter Lebenssinnkommunikation nicht erfasst. Wiederum zu Recht weist Losinger auch hier überzogene Erwartungen an diese »kritiklose Sozialisationsinstanz« zurück, die Versäumnisse von Elternhaus und Schule aufzufangen. Es ist zu würdigen, dass Losinger die Bedeutung des Internets als Bildungsfaktor benennt. In der Tat ist die Bedeutung dieses Mediums in der Sozialisation kaum zu unterschätzen, wie verschiedene Studien deutlich machen.[89]

Es hat sich gezeigt, dass Bildung von zentraler Bedeutung ist, um der von Losinger wie von Herms konstatierten religiösen Sprachlosigkeit bzw. den Problemen bei der »Ausbildung von Weltanschauung und ihrer Handhabung«[90] entgegenzuwirken. Doch muss der Bildungsbegriff über die institutionalisierte Lebenssinnkommunikation hinaus auch andere Bereiche der Formung von Denkmustern beinhalten. Losingers Verständnis von Bildung ist diesbezüglich zugleich umfassender und konkreter als das von Herms. In diesem Zusammenhang weist Losinger auch explizit auf die Rolle der Theologie in Ethikgremien wie dem DER hin, um der religiösen Sprachlosigkeit entgegenzutreten. Er sieht dazu insbesondere zwei Möglichkeiten, eine direkte und eine indirekte: »Direkt dadurch, dass wir bei Stellungnahmen immer auch sehr deutlich formulieren, wo wir – mit der Diktion des Verfassungsrechtlers Ernst Wolfgang Böckenförde – ein letztendliches hermeneutisches Defizit sehen in der Begründung von Unantastbarkeit. Das formulieren wir auch mit einem christlich-europäischen

---

89 Isabel Willemse u.a., Ergebnisbericht zur James-Studie 2012, https://www.zhaw.ch/storage/psychologie/upload/forschung/medienpsychologie/james/2012/Ergebnisbericht_JAMES_2012.pdf (31.07.2018); Michael Dreier u.a., Studie über das Internetsuchtverhalten von europäischen Jugendlichen (2013), https://www.unimedizin-mainz.de/fileadmin/kliniken/verhalten/Dokumente/EU_NET_ADB_Broschuere_final.pdf (31.07.2018).

90 Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 58.

Background in unseren Sätzen und Begriffen.« Als einen zweiten, indirekten Weg beschreibt er die zahlreichen Möglichkeiten, die sich theologischen Mitgliedern des DER eröffneten, wenn sie außerhalb des DER zu Vorträgen, Podiumsdiskussionen etc. eingeladen sind. Diese von Losinger skizzierten konstruktiven Möglichkeiten von Ethikgremien wie dem DER, die Rolle der Theologie stärker in das gesellschaftliche Bewusstsein zu bringen und auch dadurch ein Stück Lebenssinnkommunikation zu betreiben, wird von Herms so nicht gesehen. Indem er Ethikräte tendenziell kritisch und als »Instrument einer ... Akzeptanzkampagne«[91] sieht, ist sein Blick weniger offen für Chancen, die dort für die Theologie bestehen.

Die Diskussion der Unterschiede zwischen der Innen- und Außenperspektive hinsichtlich der Aufgaben einer theologischen Ethik, so ist abschließend festzuhalten, wurde vor allem im Blick auf den DER geführt, da die detaillierte, konstruktiv-kritische Beschreibung durch Woopen eine besonders produktive Auseinandersetzung mit anderen Positionen ermöglicht.

(4) Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf andere Disziplinen

Wie bereits in der Diskussion der Zusammensetzung der Ethikgremien gesehen, weisen auch die Interviewaussagen, die sich auf mögliche Unterschiede und Gemeinsamkeiten einer theologischen Ethik im Blick auf andere Disziplinen beziehen, deutliche länderspezifische Differenzen auf. Dabei sind die Aussagen der theologischen Ethiker in den Schweizer Gremien von dem Bemühen gekennzeichnet, insbesondere mit einer philosophischen Ethik Gemeinsamkeiten aufzuweisen. Die theologischen Vertreter im DER, darunter insbesondere die evangelischen, betonen hingegen weniger das Gemeinsame als die Unterschiede zur philosophischen Ethik bzw. das Spezifische einer theologischen Ethik.

Besonders deutlich werden diese länderspezifischen Differenzen im Vergleich der NEK mit dem DER. Sowohl Bondolfi als auch Fischer heben die Gemeinsamkeiten zwischen theologischer und philosophischer Ethik hervor. Bondolfi etwa kann kein Spezifikum einer christlich-theologischen Ethik im Vergleich mit einer nichttheologischen Ethik erkennen. »Ich glaube nicht, dass wir in dem Sinne eine Spezifität haben.« Eine Ausnahme bildet nach Bondolfi lediglich die lange Traditionslinie des Christentums, die »eine gewisse Weisheit [vermittelt], die der Nichttheologe nicht hat«. Bondolfis Aussagen lassen dabei Parallelen zu Fischers hermeneutischer Ethik erkennen, die auch in dessen Interviewaussagen zum Tragen kommt. Fischer betont, dass es kein spezifisch »christliches« Wirklichkeitsverständnis gebe, das als Grundlage einer theologischen Ethik im Unterschied zu anderen Disziplinen fungieren könne. Stattdessen stehe der »wirkliche Mensch« im Mittelpunkt der ethischen Entscheidung, unabhängig ob diese von einem Theologen oder Nichttheologen zu treffen sei. Maßgeblich sei daher die Wahrnehmung der spezifischen Situation. Denn in der

[91] Herms, Bedeutung der Weltanschauungen, 63.

Wahrnehmung, »mit der wir Situationen und Handlungen erfassen und die wir narrativ thematisieren«, sei »die sittliche Erkenntnis in letzter Instanz ... fundiert«.[92] Entsprechend wendet sich Fischer auch im Interview gegen ein »regel- oder prinzipienethisch geschultes Denken« und plädiert stattdessen für einen »phänomenorientierten, hermeneutisch gerichteten Blick ..., [der] auch von Menschen ohne kirchlichen oder theologischen Hintergrund als hilfreich und zielführend wahrgenommen« werde.

Auch die theologischen Vertreter der EKAH fokussieren mehr auf die Gemeinsamkeiten als auf die Unterschiede zwischen einer theologischen und nichttheologischen Ethik, doch geschieht dies aus einer anderen Perspektive als in der NEK. Pfleiderer geht dabei insbesondere auf die vermeintliche Problematik der Positionalität der theologischen Ethik ein, um davon ausgehend die Gemeinsamkeiten mit anderen Disziplinen aufzuweisen. Nach Pfleiderer folgt aus dieser Positionalität keineswegs eine Sonderrolle der Theologie innerhalb der Kommission. Ganz im Gegenteil sei die Positionalität ein Kennzeichen aller Disziplinen, denn »das Problem können Sie auch bei Nichttheologen identifizieren«. Positionalität sei damit Teil aller Rationalitätsformen, wie Pfleiderer am Beispiel der Philosophie erläutert: »Auch ein Philosoph hat dieses Problem seiner Positionalität und intendierten Intersubjektivität.« Als Theologe sei man für dieses Phänomen sensibilisiert; man könne es nicht nur bei sich selbst, sondern auch bei anderen erkennen und benennen. Hier zeigen sich bei Pfleiderer Parallelen mit Rendtorffs Ansichten, wenn dieser in ethischen Handlungen den Ausdruck dessen erkennt, »dass wir uns in unserer Lebensführung einer bestimmten Weltsicht verpflichtet wissen.«[93] Dies gelte für jede ethische Handlung, unabhängig davon, ob sie vor einem theologischen oder nichttheologischen Hintergrund stattfinde. Während daher die Spannung zwischen Positionalität und Universalität auch nichttheologische Disziplinen kennzeichne, sei, so Pfleiderer weiter, das »Inrechnungstellen von Standpunktabhängigkeiten von Argumentationen« sowie die Reflexion des Verhältnisses »von Positionalität und intendierter Überindividualität« eine besondere Stärke der Theologie. So ist es laut Pfleiderer eine spezifische Kompetenz des theologischen Bildungstypus, dass er »aufmerksam macht auf die Auswirkungen von standpunktgestützten Rationalitätsformen«. In diesem Sinne kann Pfleiderer beispielsweise auch Nichtregierungsorganisationen als »Kirchen« oder »Weltanschauungsgemeinschaften« beschreiben, weil auch sie »standpunktgestützte Rationalitätsformen« verträten, die es »religiös zu decodieren« gelte.

Auch zu Herms lassen sich hier Parallelen aufweisen, wenn beide von einer »Standpunktgestütztheit« bzw. »weltanschaulichen Orientiertheit« der verschie-

92 Johannes Fischer, Zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis. Metaethische Überlegungen zur Eigenart theologischer Ethik, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009, 75–100, 82.

93 Rendtorff, Ethik, 48.

denen Rationalitätsformen ausgehen. Diese Gemeinsamkeit lässt sich ferner auf Dabrock und Huber ausweiten. So kommt Dabrock ebenfalls auf die Positionalität seiner Disziplin zu sprechen. Im Blick auf die philosophische Ethik hält er fest: »Kurz gesagt, ich halte den theologischen Ethiker für den philosophischen Ethiker, der um die dezisionistische Leiche in seinem Keller weiß.« Wie Herms weist Dabrock auf die Standpunktgestütztheit jeder Perspektive hin. Es gibt »keine freistehende Philosophie. ... Reflexion aufs Leben findet immer von einem bestimmten Standpunkt aus statt, über den man sich klarwerden muss, um dann mit anderen in den Austausch zu treten.« Diese Sicht wird auch von Huber unterstützt, dem es wichtig ist, »deutlich zu machen, dass auch die philosophische Argumentationsform plural ist und perspektivisch ist und dass es keinen Monopolanspruch für *eine* philosophische Betrachtungsweise gibt«.

Neben ihrer gemeinsamen Feststellung, dass alle »Rationalitätsformen« standpunktgestützt sind, stimmen Dabrock, Herms, Huber und Pfleiderer in der Analyse der besonderen Stärke des christlichen Wirklichkeitsverständnisses überein, nämlich dass die christliche Theologie sich ihrer Positionalität bewusst ist, diese reflektiert und davon Rechenschaft abzulegen weiß, während sie zugleich in der Lage ist, die Positionalität anderer zu erkennen und zu benennen. Diese auf den ersten Blick unerwartete – und unausgesprochene – Allianz insbesondere zwischen Pfleiderer und Herms findet freilich spätestens dort ein jähes Ende, wo Herms als Konsequenz eine Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses fordert und als eigentliches Funktionsziel der Rechtsordnung einer offenen Gesellschaft postuliert.

Dennoch erschiene hier ein Dialog zwischen Herms und Pfleiderer fruchtbar. Als hilfreich im Blick auf die Ausführungen von Herms erweist sich etwa Pfleiderers Bemerkung, dass aufgrund ihrer Standpunktgestütztheit alle Rationalitätsformen vor dem Problem einer Übersetzungsleistung aus ihrer jeweiligen Partikularsprache stehen. Diese Übersetzungsleistung werde zwar üblicherweise insbesondere von der Theologie eingefordert, deren Standpunktgestütztheit offensichtlich sei, doch ist sie mit Pfleiderer in gleichem Maße von Nichttheologen zu erbringen. »Das ist nicht nur das Problem der Übersetzung spezifisch theologischer Partikularsprache für Nichttheologen, sondern jeder hat das.« Die wichtige Thematik der nötigen Übersetzungsleistungen ist, wie bereits bemerkt, bei Herms weniger im Blick.

Während nun sowohl die Theologen der NEK, Bondolfi und Fischer, als auch Pfleiderer von der EKAH primär die Gemeinsamkeiten zwischen einer theologischen und philosophischen Ethik betonen, ist vor allem bei den evangelischen Theologen des DER das Bemühen erkennbar, das theologische Profil und damit die Unterschiede zu anderen Disziplinen zu beschreiben. Für Dabrock liegt der zentrale Unterschied zur philosophischen Ethik in der »endgültigen Hoffnungszusage, Zuspruchs-, Trostdimension, die sich genau mit dieser Endlichkeitsreflexion verbindet. ... Das ist, was der Philosoph nicht darf. Zitat von Emmanuel Levinas, dem Philosophen: ›Die Philosophie kann und darf nicht trösten.‹« In

gewisser Weise entspricht dies der Wahrnehmung der Differenz zwischen Theologie und Philosophie durch den Philosophen Volker Gerhardt, wenn dieser in der Seelsorge den entscheidenden Unterschied erkennt.

Diese Differenz zur philosophischen Ethik benennt auch Huber und verortet sie unter anderem im Kontext von Fragen, die die Endlichkeit des menschlichen Lebens berühren. »Dann spürt man eben doch, dass die Theologie die Möglichkeit hat, mit diesen Grenzen umzugehen in dem Bewusstsein, dass es eine Hoffnung, ein Vertrauen gibt über diese Grenzen hinaus; und dass man deswegen mit der Begrenztheit anders umgeht als wenn man den Menschen nur als ein selbstbezügliches Wesen versteht.« Hier sieht er seine Person im DER mit der Erwartungshaltung konfrontiert, »dass an wichtigen Stellen das überschießende Element, das in der Theologie enthalten ist, auch zur Sprache kommt, jedenfalls in den Diskussionen«.

Anders als ihre evangelischen Kollegen betonen die katholischen Vertreter im DER ihre Nähe zur Philosophie. Schockenhoff etwa erkennt zwischen theologischer und philosophischer Ethik »zunächst keinen Unterschied, weil beide sich um eine rationale Argumentation bemühen«. Losinger verweist dabei zusätzlich auf die »Genese der mitteleuropäisch-abendländischen Philosophie und Theologie«, die sich durch »lange gemeinsame Schienen« auszeichne und daher beide Disziplinen als untrennbar miteinander verbunden erscheinen lasse. Etwas später benennt Schockenhoff dann doch eine Differenz, und zwar im methodischen Selbstverständnis. »Wir unterscheiden uns vielleicht dadurch, dass für uns bestimmte Grundvoraussetzungen des Menschenbildes, also etwa die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen bei uns nicht in Frage gestellt werden. … Theologie setzt ja den Glauben eigentlich voraus. … Die Philosophie kennt die Bindung an solche vorausgesetzten Prämissen nicht.« Schockenhoff kann dabei, in ähnlicher Weise wie Huber, von einem »Bedeutungsüberschuss« der Theologie sprechen.

Schockenhoffs Aussagen sind in gewisser Weise paradigmatisch für seinen gesamten Entwurf – und verdeutlichen zugleich eines der Probleme, die seinem Ansatz inhärent sind. So möchte Schockenhoff einerseits an der naturrechtlich fundierten und mit Hilfe der öffentlichen Vernunft manifestierten Allgemeingültigkeit seiner Aussagen festhalten. Dies entspricht seinem grundsätzlichen Bemühen um »allgemeinverbindliche ethische Prinzipien … auf einem Fundament …, das sinnvoll nicht mehr zu bestreiten ist«.[94] Daher betont er im Interview, dass es zunächst »keinen Unterschied« aufgrund der gemeinsamen rationalen Argumentation gebe. Zugleich aber muss er zugestehen, dass es »vielleicht« doch eine Differenz gebe; eine Differenz, die sich bei näherem Hinsehen als fundamental herausstellt: die Prämisse des Glaubens. Diese Prämisse wird sich aber kaum mit Hilfe der öffentlichen Vernunft als allgemeingültig erweisen lassen. So zeigt sich auch in der praktischen Umsetzung von Schockenhoffs An-

94 Schockenhoff, Ethik des Lebens (1993), 22.

satz im DER eine innere Spannung: Einerseits gibt es das Bestreben, sich eines öffentlichen Vernunftgebrauches so zu befleißigen, dass etwa Gerhardt nichts Theologisches in Schockenhoffs Argumentation mehr zu erkennen vermag; eine Beobachtung, die ihm Schockenhoff bestätigt. Und andererseits besteht das explizite Anliegen, eine »klare Position« zu formulieren, Plausibilitäten zu hinterfragen und auf die Möglichkeit zum Dissens zu bestehen. Diese Spannung zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Schockenhoff trotz des Bemühens, seine Argumentationen einsichtig zu machen, vergleichsweise häufig von Sondervoten Gebrauch macht. So stellt sich schließlich die Frage, ob es nicht letztlich transparenter wäre, Woopens Vorschlag entsprechend die Grenzen der öffentlichen Vernunft bzw. die Grenzen der Übersetzbarkeit theologischen Gedankenguts in säkular verständliche Sprache deutlich zu benennen und auf weiterführende Horizonte aufmerksam zu machen.

Nachdem die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen einer theologischen Ethik und anderen Disziplinen primär aus der Innenperspektive diskutiert wurden, soll abschließend noch eine Außenperspektive zu Wort kommen wie sie durch den langjährigen Präsidenten der EKAH Klaus Peter Rippe vertreten wird. Auch Rippes Aussagen sind durch eine gewisse innere Spannung gekennzeichnet. Auf der einen Seite sieht er deutliche Unterschiede zwischen den Disziplinen. Diese Sichtweise stützt sich auf die spezifischen Probleme, mit denen Rippe die theologische Ethik behaftet sieht, darunter vor allem die Prämissenlastigkeit der Theologie. »Mit Gott haben sie schon eine starke Prämisse« und »diese starke Prämisse [ist] das Problem.« Auf der anderen Seite kann Rippe kaum mehr Unterschiede zwischen einer theologischen und einer philosophischen Ethik feststellen. So bemerkt er, dass ihm im Laufe seiner Kommissionstätigkeit weniger die Disziplinen als vielmehr ihre individuellen Vertreter und deren Kompetenzen wichtig geworden seien. Überhaupt sei »der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik ... nicht mehr so zentral«, eine Einschätzung, die er auch von den Theologen geteilt sieht: »Und die meisten theologischen Ethiker sehen das auch so.«

Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, ob die von Rippe vorgenommene qualitative Bewertung der theologischen Ethik als problembehaftete Disziplin in dieser Form zu halten ist. Diesbezüglich ist auf zweierlei hinzuweisen. Zum einen wird in Art. 23 Abs. 1 GTG – wertungsfrei – festgehalten, dass »in der Kommission ... unterschiedliche ethische Ansätze vertreten sein« sollen (s. o. S. 63f.). Zwar werden dort keine einzelnen Disziplinen erwähnt. Findet aber ein Einbezug der theologischen Ethik in die Kommission statt, muss dieser demnach auch auf Augenhöhe geschehen. Neben diese rechtlichen Überlegungen tritt des Weiteren die grundsätzliche und bereits diskutierte Frage nach der faktischen Positionalität *aller* Disziplinen. Der von Rippe postulierte Gegensatz zwischen einer prämissenbehafteten theologischen Ethik und einer voraussetzungsfreien philosophischen Ethik vermag daher auch epistemologisch nicht recht zu überzeugen.

3.3.2 Ergebnisse bezüglich Forschungsfrage (2): *Wie würden Sie Ihr eigenes Selbstverständnis als theologischer Ethiker beschreiben?*

Die Forschungsfragen (2) und (3) nach dem eigenen Selbstverständnis bzw. nach der Selbstwahrnehmung der Außenwahrnehmung richten sich naturgemäß ausschließlich an die interviewten Vertreter einer theologischen Ethik. Dabei ist die Forschungsfrage (2) nach dem Selbstverständnis als theologischer Ethiker inhaltlich kaum zu trennen vom jeweiligen Ethik- bzw. Theologieverständnis der interviewten Person. Dieser Zusammenhang spiegelt sich in den entsprechenden Antworten wider, die oftmals zugleich Aussagen zum jeweiligen Ethik- bzw. Theologieverständnis enthalten. Dennoch wurde hier bewusst versucht, nicht zuletzt um Doppelungen zu vermeiden, den Fokus auf die *Person* des theologischen Ethikers bzw. dessen Reflexion des eigenen Rollenverständnisses zu lenken.

In der Auswertung der zweiten Forschungsfrage ließen sich vier Kategorien bilden: (1) Die erste Kategorie fasst Äußerungen zusammen, die sich auf das Selbstverständnis im Spannungsfeld von akademischer Theologie und Kirche beziehen. (2) In der zweiten Kategorie werden Äußerungen zusammengefasst, die das Selbstverständnis in Beziehung zum eigenen Ethik- bzw. Theologieverständnis setzen. (3) In der dritten Kategorie finden sich unterschiedliche inhaltliche Topoi, die das eigene Selbstverständnis prägen, etwa der eines Anwalts für Würde und Lebensrecht. (4) Schließlich werden Äußerungen zusammengefasst, die das eigene Selbstverständnis (auch) unter der Perspektive einer bestimmten Rolle sehen, etwa als Angehöriger einer Minderheit.

3.3.2.1 DER

(1) Zum Selbstverständnis in der Spannung zwischen akademischer Theologie und Kirche

Kirchlicher Bezug (Dabrock, Huber, Losinger, Schockenhoff). Dabrock betont die Verbindung zwischen theologischen Ethikern und Kirche und wendet sich gegen die »Ursprungsvergessenheit« mancher theologischen Ethiker, die sich von der Kirche distanzieren. »Nach meinem Verständnis von theologischer Ethik gäbe es ja theologische Ethik an der Universität gar nicht, wenn es Kirche nicht gäbe.« Für Huber gründet sich das eigene Selbstverständnis als theologischer Ethiker ebenfalls in seiner kirchlichen Verbundenheit. »Und dazu muss man sich als theologischer Ethiker doch auch dafür interessieren, wie Kirche als gesellschaftlicher Akteur agiert und was man selber beitragen kann, dass sie das besser tun kann.« Huber versteht sich damit im Gegensatz etwa zur amerikanischen Tradition der »Religious Studies«, die ihre Studien gänzlich ohne Kirchenbezug trieben. Doch lässt sich Kirche für Huber nicht ohne Öffentlichkeit denken. Entsprechend habe »das Thema Kirche und Öffentlichkeit, ein Uraltthema, ... nach wie vor eine erhebliche Bedeutung«. Losinger weist auf die innere Beziehung zwischen wissenschaftlichen Theologen und Kirchenvertretern. »Die Vertreter, die aus der Institution Kirche kommen als Bischöfe, kommen im Grunde immer

aus der theologischen Wissenschaft. Und die theologischen Wissenschaftler, die benannt sind, sind im Grunde auch in der Theologie eingesetzt als theologische Lehrer von Studenten, die solche Berufe mit diesem Zuschnitt einmal ergreifen möchten. Insofern sehe ich hier keinen substantiellen Unterschied.« Er selbst sieht sich dabei eindeutig als Kirchenvertreter: »Ich bin in der Diözese Augsburg der verantwortliche Bischof für Schule und Bildung.« Wie Losinger betont auch Schockenhoff das Ineinander von theologischer Wissenschaft und Kirche. Zwar sehe er sich selbst »als Vertreter der Theologie, der theologischen Wissenschaft« im DER. Doch werde er auch als Kirchenvertreter wahrgenommen. »Das geht vielleicht stärker in eins.« Schockenhoff stimmt zu, wenn in der Öffentlichkeit im Blick auf seine Person nicht klar zwischen Kirchenvertreter und akademischem Vertreter unterschieden werde. »Das bejahe ich innerlich, ... das finde ich richtig und das entspricht auch meinem eigenen Selbstverständnis.«

Wissenschaftlicher Theologe, nicht Kirchenvertreter (Dabrock). Auch wenn Dabrock den grundsätzlichen kirchlichen Bezug akademischer Theologie betont, nimmt er zugleich deutliche Differenzen zwischen kirchlichen Vertretern und Vertretern der wissenschaftlichen Theologie wahr. Sich selbst sieht er im DER als wissenschaftlichen Theologen und nicht als Kirchenvertreter. Dabei macht es für ihn durchaus »einen Unterschied, ob Kirchenvertreter da sind oder Theologen, die an einer Universität arbeiten«. Als wissenschaftlicher Theologe nimmt er für sich von allen vier theologischen Vertretern im DER »die freieste Position, von außen betrachtet« in Anspruch. So habe er »eine andere Distanzierungsmöglichkeit« als die Kirchenvertreter, etwa bei materialethischen Fragestellungen wie Inzest. Auch sieht er Kirchenvertreter in der Pflicht, »Lebensdeutungsperspektiven noch viel stärker ein[zu]bringen als wissenschaftliche Theologen. Anders als akademische Theologen wie er selbst »müssen und ... dürfen [Kirchenvertreter] das meines Erachtens auch unvermittelter tun als die akademische Theologie«. Als evangelischer akademischer Theologe sieht er sich damit »als mit der Kirche solidarische Reflexionsinstanz, die aber trotzdem nicht einfach eins zu eins das nachbilden [muss], was die Kirche sagt«.

(2) Zum Verhältnis von Selbstverständnis und Ethik- bzw. Theologieverständnis

Öffentlichkeitsdimension (Dabrock, Huber). Dabrocks Theologieverständnis – und entsprechend sein Selbstverständnis als theologischer Ethiker – beinhalten keine »Öffentlichkeitsansprüche«, sondern »bestenfalls einen intrinsisch motivierten Öffentlichkeitsauftrag«. Inwieweit die Gesellschaft diesem positiv begegnet, hängt nach Dabrock davon ab, »wie gut das rüberkommt und wie die Gesellschaft formatiert ist«. Für Huber ist das eigene Selbstverständnis als theologischer Ethiker eng mit der Öffentlichkeit verknüpft. So kennzeichnet er sich und seine Mitstreiter unter anderem durch das »Bemühen, öffentlich wahrnehmbar zu sein«. Er selbst verleiht diesem Bemühen etwa durch sein interdisziplinäres

Engagement Ausdruck und verweist als Beispiel auf sein Engagement im Kontext wirtschaftsethischer Fragestellungen.

Verantwortete Freiheit (Huber). Das Selbstverständnis als theologischer Ethiker ist für Huber des Weiteren eng mit seiner spezifischen Konzeption von Ethik verbunden, insbesondere mit dem Verständnis von »verantworteter Freiheit«. Darunter versteht Huber »ein Konzept der Verantwortungsethik, das die Freiheitsbotschaft des Evangeliums und die Neuentdeckung christlicher Freiheit in der Reformation und die Wechselwirkung zwischen christlichem Freiheitsverständnis und neuzeitlicher Freiheitsgeschichte sehr ernst nimmt, aber in die gegenwärtige Debatte über Freiheit nun den Aspekt einbringt, dass es sich um verantwortete Freiheit handelt, nicht um eine egozentrische Freiheit«. Vor diesem Hintergrund entfaltet er sein eigenes Selbstverständnis und konkretisiert dies am Beispiel der bioethischen Diskussionen zur reproduktiven Selbstbestimmung. Als theologischer Ethiker stelle er hier den Dimensionen von Selbstbestimmung und Selbstverfügung die Verantwortung für anderes Leben an die Seite.

Persönlicher Wandel hin zu mehr Konkretion (Huber). Huber konstatiert bei sich selbst einen biographisch begründeten Wandel in seinem Selbstverständnis als theologischer Ethiker. »Die Zeit im Bischofsamt und im Rat der EKD [hat] meine Art Ethik zu betreiben, viel näher an die konkreten Fragen gebracht.« Dies habe sich inhaltlich in einer Abwendung von einem Ethikverständnis ausgedrückt, das die Grundfragen der Ethik als die metaethischen Fragen ansieht, denen dann Anwendungsfragen und Bereichsethiken an die Seite gestellt werden. Dieses Vorgehen halte er inzwischen »für falsch«. Stattdessen vertrete er nun die These, »dass die Grundfragen der Ethik die konkreten Fragen unseres Lebens sind«. In der menschlichen Biographie seien damit personalethische, institutionsethische und professionsethische Aspekte ineinander verwoben. Dies findet seinen strukturellen Niederschlag auch in Hubers »Ethik«, die einer neuen Vorgehensweise folgt und jedes Kapitel mit einer Kontextualisierung beginnt, aus der das Weitere entwickelt wird.

Integrationswissenschaftler (Schockenhoff). Auch bei Schockenhoff zeigt sich die unmittelbare Verknüpfung des Selbstverständnisses mit dem eigenen Ethikverständnis. »Von meinem Selbstverständnis her oder von dem methodischen Selbstverständnis der theologischen Ethik her besteht hier eine Integrationswissenschaft, das heißt, sie geht aus von einem Dreischritt: humanwissenschaftliche Grundlegung, anthropologische Integrierung, die dann von dort aus zur Formulierung von normativen Vorstellungen oder Empfehlungen kommt.«

(3) Selbstverständnis und inhaltliche Topoi

Übersetzung und Zweisprachigkeit (Dabrock). Mit dem Selbstverständnis als theologischer Ethiker eng verbunden ist für Dabrock die Übersetzungsthematik, die er wiederholt einbringt. Diese beinhaltet für ihn das Anliegen, theologische Begrifflichkeiten mit hoher normativer Bedeutung wie »Gottebenbildlichkeit« oder »Rechtfertigung« »in säkulare Sprache zu übersetzen«, etwa als »Solidarität« oder »Inklusionsbefähigung«, wie er am Beispiel der Diskussion zu Demenz deutlich macht. Denn »so wirkt sich bei mir das Theologische aus«. Dabei sehe er sich »immer unter dem Filter, zweisprachig zu agieren« und theologisches Gedankengut auch für Nichttheologen verständlich zu artikulieren.[95]

Anwalt für Würde und Lebensrecht (Losinger). Losinger sieht sich als theologischer Ethiker auch als Anwalt für Würde und Lebensrecht. »Wir sind als theologische Ethiker herausgefordert, ein Menschenbild zu begründen, das in dieser großen Reichweite jedes einzelne menschliche Leben als mit Würde und Lebensrecht ausgestattet versteht.« Dies sei eine Herausforderung, der sich theologische Ethiker in besonderer Weise im Blick auf den Lebensanfang wie auf das Lebensende zu stellen hätten. So sehe er sich aufgefordert, »einem hermeneutischen Defizit ... in der Begründung von Unantastbarkeit« entgegenzutreten.

(4) Selbstverständnis und Rollenverständnis

Angehöriger einer Minderheit (Losinger, Schockenhoff). Zu Losingers Selbstverständnis gehört des Weiteren die Überzeugung, einer Minderheit anzugehören. »Wir sind in einer signifikanten Minderheit.« Er sieht sein Selbstverständnis durch diese Minderheitssituation geprägt und macht es sich daher entsprechend zur Aufgabe, »mit zum Teil starken Sondervoten zu kommen, wenn eine Mehrheit nicht entsprechend mitzieht«, insbesondere bei Themen, die die »Grenzbereiche des menschlichen Lebens« berührten. Losingers Bewusstsein, Teil einer Minderheit zu sein, wird auch von Schockenhoff geteilt: Es »ist aufgrund der Zusammensetzung eigentlich dafür Sorge getragen, dass wir keine Mehrheit haben, aber wir sind eine auch in der Öffentlichkeit wahrgenommene relevante

---

[95] In diesem Kontext ist auch auf Dabrocks Konzept der Transpartikularisierung zu verweisen. Dieses zeichnet sich durch ihre Doppelperspektivität aus: So geht es einerseits um die »Gewinnung und Rechtfertigung von Normen«, indem auf christliche Inhalte Bezug genommen wird, und zum anderen um eine Dialogoffenheit im Blick auf anders religiöse oder nicht religiöse Normen. Vgl. Peter Dabrock, Zum Status angewandter Ethik in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, in: Traugott Jähnichen/Wolfgang Maaser/Joachim von Soosten (Hg.), Flexible Welten (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 11), Münster 2002, 11–42, 30; ders., »Suchet der Stadt Bestes« (Jer 29,7). Transpartikularisierung als Aufgabe einer theologischen Bioethik – entwickelt im Gespräch mit der Differentialethik von Hans-Martin Sass, in: Eva Baumann u. a. (Hg.), Weltanschauliche Offenheit in der Bioethik, Berlin 2004, 115–146.

Minderheit«. Diese Minderheit zeichne sich dadurch aus, »dass wir eine klare Position haben«. Das Minderheitsbewusstsein geht für Schockenhoff einher mit einer kritischen Grundhaltung und der »Fähigkeit, gegenüber gesellschaftlichen Plausibilitäten auch kritisch zu sein und sich dem, was in einem Gremium allgemein als plausibel erscheint, zu widersetzen und diese Plausibilitäten zu erschüttern versuchen«.

Mehrere Rollen (Dabrock). Für Dabrock zeichnen sich in seinem Selbstverständnis mehrere Rollen ab, die er – abhängig von der jeweiligen Diskussion – akzentuieren könne. Diese Rollen hingen »stark von dem jeweiligen Thema ab«. Je nach den konkreten Erfordernissen sehe er sich primär als theologischer Ethiker gefragt, etwa in der Beschneidungsdiskussion, oder aber einfach als meinungsstarker Bürger. Bisweilen griffen diese Rollen auch ineinander: »Und ob du das jetzt als Theologe sagst oder einfach als nachdenklicher Mensch ... Dann äußere ich mich auch einfach als jemand, der Bürger ist und dazu eine Meinung hat.«

3.3.2.2 EKAH

(1) Selbstverständnis im Spannungsfeld von akademischer Theologie und Kirche

Römisch-katholischer Theologe (Münk). Münk versteht sich selbst als römisch-katholischer Theologe. Auch wenn er seine Beziehung zur Kirche nicht direkt thematisiert, wird deutlich, dass er sich mit seiner Kirche verbunden sieht. So versteht er sich »natürlich auch als Ansprechpartner für alle ... Anfragen, die theologische und/oder kirchliche Stellungnahmen zu Kommissionsthemen betreffen«. Doch ist er seinem Selbstverständnis nach keineswegs ein Sprachrohr der Kirche, sondern sieht seine Rolle komplexer, etwa indem er deutlich macht, dass sich ein »römisch-katholischer Theologe ... nicht in einem begründenden Sinn schlicht auf eine Entscheidung seines kirchlichen Lehramtes berufen« könne.

Religionssoziologische und kulturelle Verbindung zur Kirche (Pfleiderer). Pfleiderer versteht sich als akademischer Theologe und nicht als Kirchenvertreter. Dennoch sind Kirchen »für mich die nächsten verfassten Körperschaften in meinem eigenen Weltanschauungsraum«, denen er sich »nicht in einem politisch-institutionellen Sinn, aber in einem kulturellen Sinne« zugehörig fühlt. Für Pfleiderer ist dies primär mit einem wissenssoziologischen Interesse verbunden, denn »Sie sind als Theologe auch immer Wissenssoziologe«, d.h. »Sie interessieren sich eigentlich qua Amt für Ihre außerwissenschaftliche Repräsentation sozialer Art, also wer eigentlich Ihr Träger oder wer Ihre Kirche ist, ... und wer die Funktionselite.« Zugleich empfindet er es durchaus als »Vorteil«, dass er in der Schweizer EKAH – anders als in Deutschland – als theologischer Vertreter nicht unmittelbar mit den Kirchen in Verbindung gebracht werde.

(2) Selbstverständnis und Ethik- bzw. Theologieverständnis

Verbindung von Theologie und Ethik durch Freiheitsbezug (Münk). Münks Selbstverständnis als theologischer Ethiker gründet unmittelbar in seinem Ethik- und Theologieverständnis. Beide Größen sieht er »bereits auf einer grundlegenden Ebene verbunden durch ihren jeweiligen Freiheitsbezug«. Theologische Ethik ist nach Münk jene wissenschaftliche Disziplin, »die sich mit dem Anspruch des christlichen Glaubens an die sittliche (und also verantwortliche, freiheitsbestimmte) Lebensführung befasst«.

Öffentlichkeitsbezug (Münk). Aus »dem universalen christlichen Verkündigungsauftrag ..., an dem die Theologie auf ihre Weise partizipiert« ergibt sich für Münk eine entsprechende Aufgabenstellung theologischer Ethik, die auch auf das Selbstverständnis übergreift. So liegen für ihn »öffentliche Engagements von wissenschaftlich tätigen TheologInnen (zum Beispiel in ausserparlamentarischen Kommissionen) ... in unseren gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen grundsätzlich auf der Linie dieses Auftrags«.

Befreite individuelle Kreativität (Pfleiderer). Wiederholt betont Pfleiderer, dass er sich als »liberaler Theologe« versteht: »Als liberaler evangelischer Theologe ist mein Grundsatzverständnis dieses, dass ich mich zu meiner eigenen, individuellen Kreativität befreit weiß.« Dieses Selbstverständnis geht für Pfleiderer mit einer ethischen Dimension einher. »Der ethische Effekt ist der, dass ich anderen diese Erfahrung vermitteln möchte, dass ich sie sozusagen ausstrahlen möchte und dass ich sie selber auch auf die Spur bringen möchte.«

Der Theologe als spezifischer Bildungstypus (Pfleiderer). In Pfleiderers Selbstverständnis und Ethik- bzw. Theologieverständnis nimmt die Bildung eine zentrale Stellung ein. »Das ist das theologische Programm, sich den Aspektreichtum theologischer Bildung bewusst zu machen.« Dabei versteht Pfleiderer die von ihm beschriebene Freiheit, die sein eigenes Grundverständnis prägt, insbesondere unter dem Blickwinkel des Werdens, d. h. »sie ist sensibel für die vielen Aspekte ihrer Gewordenheit, für den sozialen Aspekt, für den biologischen Aspekt, ... die Bedeutung von pädagogischer, familiärer Primärsozialisation und auf die Bedeutung von sonstigen Prägekräften, die förderlich und die schädlich sind in Bezug auf diese rechtfertigungstheologische Grundkonstellierung der Existenz«. Das durch die Bedeutung der Bildung charakterisierte Ethik- bzw. Theologieverständnis äußert sich unmittelbar in Pfleiderers Selbstverständnis: »Das ist ein bestimmter Bildungstyp, der theologische.«

(3) Selbstverständnis und inhaltliche Topoi

Interdisziplinär (Münk, Pfleiderer). Für Münk gehört die Interdisziplinarität zu seinem Selbstverständnis als theologischer Ethiker, welcher »die Bereitschaft

und Fähigkeit zu einem … interdisziplinären Zusammenwirken« besitzen sollte. Auch für Pfleiderer ist die Interdisziplinarität Bestandteil seines theologischen Selbstverständnisses. Diese sei in der Theologie selbst angelegt. »Wir sind in der Theologie in der Wurzel interdisziplinär« und »das halte ich für einen wichtigen Faktor«.

(Grenzen der) Übersetzung (Münk, Pfleiderer). Münk weist auf die Grenzen einer Übersetzung von theologischer in säkular verständliche Sprache, »zum Beispiel dann, wenn man sich als Theologe mit mehreren, sich manchmal sogar ausschliessenden säkularen Auffassungen in der gleichen Angelegenheit konfrontiert sieht«. Zu Pfleiderers Selbstverständnis, nicht zuletzt als (ehemaliger) Präsident der EKAH, gehört hingegen das stete Bestreben um Anschlussfähigkeit, das sich bei ihm mit Übersetzungsleistungen verbindet: »Als Präsident müssen Sie solche Übersetzungsleistungen erbringen, sonst geht es nicht.«

Grenzen der Anschlussfähigkeit und »Farbe bekennen« (Münk). Münk erkennt »für die viel beschworene Anschlussfähigkeit (vom Standort einer theologischen Disziplin aus) auch deutliche Grenzen«, nicht zuletzt dort, wo einander widersprechende Positionen auftreten, an die man zwangsläufig nicht gleichermaßen anschlussfähig sein kann. Bei solchen Unvereinbarkeiten gelte es dann »›Farbe‹ zu bekennen für jenen argumentativen Weg, der nach eigenem Urteil am ehesten zu verantworten ist«.

Anwalt für andere Religionsgemeinschaften (Münk). Münk sieht sich des Weiteren in einer Anwaltfunktion für in der EKAH nicht repräsentierte Religionsgemeinschaften. »Wenn sich Gelegenheit bot und mir die einschlägigen religionswissenschaftlichen Kenntnisse zur Verfügung standen, habe ich auch versucht, Deutungsnuancen anderer in der Schweiz präsenter Religionsgemeinschaften (zum Beispiel aus dem islamischen Spektrum) gleichsam advokatorisch miteinzubringen.«

Reflexion von Standpunktabhängigkeiten (Pfleiderer). Als einem bestimmten Bildungstypus geht es dem theologischen Ethiker nach Pfleiderer vor allem auch darum, »auf die Auswirkungen von standpunktgestützten Rationalitätsformen« aufmerksam zu machen. In der Reflexion des Verhältnisses von Positionalität und intendierter Überindividualität sieht Pfleiderer daher einen der zentralen Aspekte der theologischen Ethik, die auch sein eigenes Selbstverständnis prägen.

Anschlussfähig und nicht positionell (Pfleiderer). Pfleiderer weist des Weiteren auf notwendige »Sekundärqualitäten« theologischer Ethiker hin, während inhaltliche Positionen in den Hintergrund träten. Pfleiderer beschreibt sich als anpassungsfähig auch bezüglich der vorherrschenden Diskursmethodik. »Das

Diskursklima ... ist eher von einer analytischen Philosophie oder utilitaristisch geprägt. ... Und dem passe ich mich in gewissem Umfang an.«

(4) Selbstverständnis und Rollenverständnis

Präsident (Pfleiderer). Pfleiderer reflektiert wiederholt seine Rolle als Präsident der EKAH. Diese ist eng mit seinem Selbstverständnis als theologischer Ethiker verbunden. So seien für das Präsidentenamt gerade seine liberale theologische Prägung verbunden mit dem Verzicht auf positionelle Festlegung und die erwähnten Sekundärqualitäten wie Anpassungsfähigkeit hilfreich.

3.3.2.3 NEK

(1) Selbstverständnis im Spannungsfeld von akademischer Theologie und Kirche

Weder Theologe noch Kirchenvertreter (Bondolfi, Fischer). Bondolfi versteht sich in der NEK »als Fachethiker, aber nicht als Theologe«. Auch fühle er sich keinesfalls kirchlich oder konfessionell gebunden. Dieses Selbstverständnis sieht er auch bei anderen theologischen Ethikern in der Schweiz. »Wenn Sie jetzt die theologischen Ethiker und Ethikerinnen [anschauen], die in der Schweiz wirken, werden Sie sehen, dass ihre Konzeption der theologischen Ethik, was sie ist und was sie machen soll und wie sie argumentiert, relativ unabhängig von Konfessionszugehörigkeiten« ist. Entsprechend sei es für ihn auch »undenkbar«, dass Kirchenvertreter in der NEK wären, wie dies im DER der Fall ist. Auch Fischer ist nach seinem Selbstverständnis weder als Repräsentant der Kirche noch als Vertreter der Theologie in der NEK tätig gewesen. »Ich habe mich dort nie so verstanden, dass ich dort die Theologie oder die Kirche repräsentiere.« So wehrt sich Fischer auch gegen die »Unterstellung«, es sei seine Absicht gewesen, Theologie oder Kirche in der NEK »Einfluss zu verschaffen«, gleichsam »als Agent kirchlicher und theologischer Positionen«.

Privatperson (Bondolfi, Fischer). Auch Bondolfi ist seinem Selbstverständnis nach als Privatperson in der NEK tätig. So bezieht er sich unter anderem auf eine NEK-Verordnung, welche besagt, dass alle Mitglieder der NEK »als Personen ernannt [sind] und nicht als Vertreter ihrer Institutionen«. Wie Bondolfi weist auch Fischer wiederholt darauf hin, dass er sich rein als Privatperson in der NEK verstanden habe. »Ich war dort als Johannes Fischer, der sich seine eigenen Gedanken macht.« So sah er sich als unabhängig von äußeren Einflüssen und allein seinen eigenen Überzeugungen verpflichtet.

(2) Selbstverständnis und Ethik- bzw. Theologieverständnis

Hermeneutischer Ethiker (Fischer). Auch bei Fischer ist das Selbstverständnis als theologischer Ethiker eng mit seinem Ethik- bzw. Theologieverständnis ver-

knüpft. Dieses beschreibt er als »phänomenologisch orientiert, hermeneutisch gerichtet, einem ethischen Prinzipiendenken gegenüber eher skeptisch«. Entsprechend wendet er sich gegen ein Vorgehen, das von einem Ethikverständnis gespeist werde, das »moralische Urteile aus Prämissen des christlichen Glaubens – einem christlichen Wirklichkeitsverständnis oder Menschenbild und so weiter – ableitet«.

Autonomist (Bondolfi). Sich selbst ordnet Bondolfi als einen »liberalen katholischen Theologen« ein. Dabei betont Bondolfi, dass die christliche Ethik autonom sei und »ohne theologische Krücken« auskomme. Entsprechend sehe er die »Hauptaufgabe des Ethikers ... darin, die Fragen zu klären, nicht die Fragen zu bewältigen«.

Problematisches Selbstverständnis im öffentlichen Raum (Bondolfi). Bondolfi thematisiert des Weiteren die Schwierigkeit für die theologische Ethik, ein Selbstverständnis zu entwickeln, das »sie auch legitimiert in einem säkularen Raum«. Dieses »Problem bleibt offen«.

(3) Selbstverständnis und inhaltliche Topoi

Politikberatung (Bondolfi). Das Selbstverständnis der NEK beschreibt Bondolfi wie folgt: »Man versteht sich in erster Linie als ein Gremium, das dem Parlament einerseits und der Regierung andererseits vor allem Argumentationshilfe bietet.« Dabei gelte es, einem Ethikverständnis entgegenzutreten, das von der Ethik »eindeutige Antworten« erwarte. Spezifische inhaltliche Topoi sind bei Bondolfi nicht zu finden.

Andersdenkende miteinschließen (Fischer). Nach seiner protestantischen Überzeugung, dass jeder nur seinem eigenen Gewissen folgen kann, war es Fischer bei seiner Tätigkeit in der NEK »auch [wichtig], Lösungen zu suchen, die fair auch Standpunkte von Andersdenkenden nach Möglichkeit berücksichtigen«. Dies ist nach Fischer die notwendige Grundhaltung in einer moralisch und religiös pluralen Gesellschaft und entsprechend verfassten Kommissionen.

Ermöglichung von guten ethischen Entscheidungen (Fischer). Das Ziel seiner eigenen Tätigkeit im NEK, das sich in seinem Selbstverständnis widerspiegelt, ist für Fischer, »gute ethische Entscheidungen in komplexen ethischen Fragen zu ermöglichen«. Dies steht in Verbindung mit seinem spezifischen Verständnis von Ethik als hermeneutischer Wissenschaft, das er als besonders zielführend empfindet. »Diese Herangehensweise ... fand innerhalb der Kommission eine nicht unerhebliche Resonanz und führte in nicht wenigen kontroversen Fragen zu Mehrheitsbeschlüssen.«

Spannung von Fürsorge und Autonomie (Fischer). Fischer versteht sich des Weiteren als jemand, der dazu beiträgt, in den Diskussionen wie etwa zur Suizidbeihilfe das »Spannungsverhältnis zwischen den beiden Polen der Fürsorge für Suizidgefährdete und der Autonomie der Suizidwilligen« aufrechtzuerhalten. Nach seiner Auffassung wäre es »eine fatale Schieflage«, wenn die Diskussion einseitig auf die Autonomie des Suizidwilligen fokussieren würde.

(4) Selbstverständnis und Rollenverständnis

Unabhängig (Fischer). Fischer betont seine Unabhängigkeit von allen Rollen, die ihm von außen zugedacht würden, sei es die eines Kirchenvertreters oder die eines Theologen. Er ist sich bewusst, dass die Wahrnehmung seiner Rolle von außen nicht immer seinem eigenen Selbstverständnis entspricht. »Man hat mich als Theologen wahrgenommen, mehr als mir manchmal lieb war.«

Verschiedene Rollen (Bondolfi). Bondolfis Selbstverständnis speist sich aus der Annahme verschiedener Rollen. So sei er einerseits »ein Ethiker, aber zugleich bin ich auch politischer Akteur«. Diese Rollen reflektiert er wie folgt: Als »gläubiger Christ und als Theologe beschäftige ich mich auch mit theologischen Positionen«, die er vor allem geschichtlich bearbeite. Und zugleich »gibt es bei mir eine zweite Seele, eben die Seele des Bürgers und auch des Politikberaters«. Für sein Selbstverständnis zentral sei die »Kunst des Unterscheidens«. In der NEK etwa sehe er sich »klar als Fachethiker, aber nicht als Theologe«.

3.3.2.4 Diskussion der Ergebnisse zu Forschungsfrage (2)

Im Folgenden sollen die Interviewaussagen zur zweiten Forschungsfrage in den vier genannten Themenbereichen – Selbstverständnis im Spannungsfeld von akademischer Theologie und Kirche, Verhältnis von Selbstverständnis und Ethik- bzw. Theologieverständnis, Selbstverständnis und inhaltliche Topoi sowie Selbstverständnis und Rollenverständnis – vertieft und kritisch-konstruktiv diskutiert werden.

(1) Selbstverständnis im Spannungsfeld von akademischer Theologie und Kirche

Die Äußerungen zum jeweiligen Selbstverständnis im Spannungsfeld von akademischer Theologie und Kirche offenbaren deutliche länderspezifische Unterschiede zwischen den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz. Während sich die interviewten Theologen im DER ausnahmslos als Vertreter ihrer Disziplin sowie in einer expliziten – wenn auch individuell unterschiedlich gestalteten – Verbindung zur Kirche sehen, zeigt sich bei den Theologen in der EKAH und der NEK ein zurückhaltendes bis distanziertes Selbstverständnis im Blick auf Theologie und Kirche. Im Folgenden wird es zunächst um das Selbst-

verständnis der befragten Theologen in den Schweizer Gremien gehen, gefolgt von einer Diskussion der Interviewaussagen der Theologen im DER.

Besonders deutlich treten die nationalen Differenzen in der Verhältnisbestimmung zur Kirche hervor. Jeder der interviewten theologischen Vertreter aus den Schweizer Gremien betonte seine Unabhängigkeit von der Kirche. Bondolfi fasst die Sicht der Schweizer theologischen Vertreter zusammen, indem er sein Unverständnis darüber zum Ausdruck bringt, dass im DER Kirchenrepräsentanten vertreten sind. Dies sei für ihn und seine Schweizer Kollegen »undenkbar« und »mit Kopfschütteln« zur Kenntnis genommen worden. Besonders ausgeprägt ist die Distanznahme zur Kirche bei Fischer, der sich gegen »die Unterstellung« wehrt, dass er »die Kirche ... repräsentiere« oder in irgendeiner Form ein »Agent kirchlicher ... Positionen« sei. Auch von seiner Disziplin, der Theologie, grenzt sich Fischer ab. »Ich habe mich dort nie so verstanden, dass ich dort die Theologie oder die Kirche repräsentiere, womöglich gar mit der Absicht, diesen dort Einfluss zu verschaffen.« Das Interview mit Fischer scheint in mancherlei Hinsicht gewisse Aspekte seines Denkens nochmals zugespitzt auf den Punkt zu bringen. Wenn er beispielsweise im Interview seine absolute Unabhängigkeit von Theologie und Kirche betont sowie seine Auffassung, dass er in der NEK allein als Privatperson spreche, dann zeigt sich darin die auf seine eigene Person pointierte Entfaltung seiner situationsorientierten, hermeneutischen Perspektive. Wenn Handlungsorientierung primär aus der das ethische Subjekt affizierenden, gegebenenfalls auch narrativ vergegenwärtigten Situation erwartet wird, dann ist dies kaum mit einem übergeordneten Referenzrahmen zu harmonisieren. Entsprechend ist Fischers Skepsis gegenüber normativen kirchlichen bzw. theologischen Rahmenvorgaben in seinem Werk bereits eingezeichnet, da diese »die moralische Signifikanz der *erlebten* [bzw. narrativ vergegenwärtigten] Situation, die uns zum Handeln veranlasst«,[96] einzuschränken drohen. Damit zeigt sich Fischers Distanzierung von Kirche und Theologie als in der direkten Linienführung seines Ansatzes liegend.

Fischers Selbstverständnis wird dabei von seinem katholischen Kollegen in der NEK Bondolfi gespiegelt. Wie Fischer versteht auch er seine Argumentation nicht nur als »unabhängig von der Konfessionszugehörigkeit«, sondern betont ebenfalls, dass er sich als Privatperson und nicht etwa als Institutionenvertreter sieht. Damit geht auch für ihn eine Distanzierung von der eigenen Disziplin einher. Es stellt sich dabei die Frage, inwieweit Bondolfis Distanzierung hier mit einer Problematik verbunden ist, die er im Blick auf die theologische Ethik als wissenschaftliche Disziplin wahrnimmt. So habe die theologische Ethik Schwierigkeiten, ein Selbstverständnis zu entwickeln, das »sie auch legitimiert in einem säkularen Raum«. Dieses »Problem bleibt offen«.

[96] Johannes Fischer, Ethik als rationale Begründung der Moral?, ZEE 55 (2011), 192–204, 195. Fischer kann hier auch von einer »Nötigung« sprechen, »die von einer gegebenen Situation ausgeht und der wir uns aufgrund von deren Anschauung nicht entziehen können« (ebd., 193).

Während die Selbstdistanzierungen Fischers und Bondolfis von den Kirchen vor dem Hintergrund der spezifischen gesellschaftlichen Situation und der damit verbundenen Stellung der Kirchen in der Schweiz gesehen werden muss (vgl. unten Exkurs S. 329ff.), bleibt ihre deutliche Distanzierung auch von der eigenen wissenschaftlichen Disziplin bemerkenswert. Man stelle sich im Kontext von Ethikgremien etwa einen Juristen vor, der jegliche Verbindung mit der Jurisprudenz in seiner Person zurückwiese, oder eine Medizinerin, die nicht mit der Medizin in Zusammenhang gebracht werden möchte. Was auf den ersten Blick etwas sonderbar anmutet, wirft auf den zweiten Blick einige Fragen auf. Denn wenn Unkenntlichkeit nach außen der Inhalt des Selbstverständnisses eines theologischen Ethikers ist, stellt sich letztlich die Frage nach der Sinnhaftigkeit der Repräsentanz der Theologie in interdisziplinären Ethikgremien. Zu einer Vielfalt der Disziplinen vermag eine Theologie, die als solche nicht erkennbar sein möchte, jedenfalls nichts beizutragen, sondern allenfalls zu einer Vielfalt an persönlichen Meinungen.

Dies wiederum wirft Fragen auf hinsichtlich der Praxis der Zusammensetzung der Gremien. So ist die Repräsentanz der Theologie in den Schweizer Ethikgremien zwar nicht rechtlich verankert, doch ist es, wie bereits erwähnt, Usus, dass die katholische und die evangelische Theologie mit je einem Repräsentanten berücksichtigt werden. Zur Begründung dieser Art von »Gewohnheitsrecht« lassen sich zwei Aspekte anführen, (1) die Pluralität der Ansätze und Disziplinen und (2) der Stakeholder-Gedanke.

Ad (1). Es gehört zu den Zielen der NEK, »unterschiedliche ethische Ansätze« (Art. 6 Abs. 2 VNEK) zusammenzubringen. Dies geschieht auch durch den Einbezug unterschiedlicher Disziplinen (Art. 6 Abs. 1c VNEK).[97] Zu diesen unterschiedlichen Disziplinen kann die Theologie gehören, auch wenn diese in der VNEK – anders als bei der Selbstvorstellung der NEK auf ihrem Flyer – nicht explizit aufgeführt wird (s. o. S. 66f.). Doch lässt sich eine Beteiligung der Theologie unter der Perspektive einer breiteren Pluralität der Disziplinen nicht plausibel aufrechterhalten, wenn bei den theologischen Vertretern ein Selbstverständnis vorherrscht, das sich gerade aus der Distanz zur eigenen Disziplin speist. Es vermag daher nicht ganz zu überzeugen, wenn sich Fischer bzw. Bondolfi ausschließlich als Privatpersonen in der NEK sehen. Zwar verweist Bondolfi zu Recht auf die Bestimmung der VNEK, nach der Personen berufen werden und nicht Institutionenvertreter. Doch handelt es sich dabei explizit um »*Fach*personen« (Art. 6 Abs. 1c VNEK, Hervorhebung CS), d. h. Personen, die mit einem bestimmten, für die NEK relevanten Fach verbunden sind.

Ad (2). Nach Pfleiderer liegt das Gewohnheitsrecht auch im Stakeholder-Gedanken begründet, der als ungeschriebener Subtext mitlaufe. Der Stakehol-

97 Die VNEK nennt hier eher allgemein »Fachpersonen aus weiteren Bereichen (z. B. Naturwissenschaften, Recht, Sozialwissenschaften, Wirtschaftswissenschaften)« (Art. 6 Abs. 1c VNEK).

der-Gedanke besagt, dass eine Person oder eine Gruppe als »Teilhaber« (*stakeholder*) ein bestimmtes Interesse am Fortgang eines Prozesses oder eines Projekts haben. Folgt aus diesem Gedanken nach Pfleiderer, »dass ein katholischer und ein evangelischer Ethiker in der Kommission sein sollen«, so kann umgekehrt darauf geschlossen werden, dass es die Gruppen bzw. Disziplinen der katholischen bzw. evangelischen Theologie sind, denen durch die Einbindung je eines Repräsentanten ein Mitspracherecht gegeben werden soll. Wenn sich aber nun der Repräsentant/Stakeholder von der eigenen Disziplin distanziert, kommt dies einer Aufgabe des Stakeholder-Gedankens gleich, auf den sich die Zusammensetzung der Ethikgremien unter anderem gründet.

Indem nun durch eine Distanzierung von der eigenen Disziplin sowohl der Aspekt der Disziplinenpluralität als auch der Stakeholder-Gedanke in Frage gestellt werden, wird damit zugleich längerfristig die Basis der Beteiligung der Theologie an nationalen Ethikräten untergraben. Dabei reichen die Konsequenzen über eine theologische Beteiligung an nationalen Ethikgremien hinaus, denn letztlich geht es hier auch um die Stimme von Theologie und Kirche im öffentlichen, pluralen Ethikdiskurs überhaupt. Nicht nur aus der Sicht einer öffentlich engagierten Theologie, sondern auch im Blick auf eine Pluralität der Disziplinen und Stimmen wäre es daher ein bedauernswerter Verlust, wenn die Theologie nicht mehr zu dieser Pluralität in nationalen Ethikräten und darüber hinaus beitragen könnte. Bondolfi selbst beschreibt in diesem Zusammenhang eine zunehmende Säkularisierung in der Schweiz, unter anderem bei den Ministerien und Verwaltungen in Bern: »Die Stimme der Kirche ist wesentlich leiser geworden.« Das wirke sich in der Gesellschaft aus »und das merken wir auch in der NEK«. Ob eine Distanzierung der in öffentlichen Gremien engagierten Theologen von ihrer Disziplin und Kirche dazu beitragen kann, dass die »Stimme der Kirche« bzw. der Theologie wieder deutlicher wahrnehmbar wird, darf bezweifelt werden.

Bei den theologischen Vertretern in der EKAH ist keine derartige Distanzierung von der eigenen Disziplin zu finden. Doch auch hier ist im jeweiligen Selbstverständnis eine gewisse Distanznahme zur Institution Kirche vorhanden. Im Gegensatz zu Fischer gehört jedoch eine theologische Identität zu Pfleiderers Selbstverständnis in der EKAH, nämlich die eines »liberalen evangelischen Theologen«. Pfleiderer, der unter anderem als Synodaler der evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt amtiert, vollzieht damit in seinem Selbstverständnis als EKAH-Mitglied bzw. Präsident dieser Kommission eine klare Trennung zwischen seiner kirchlichen und seiner theologischen Existenz. Während Pfleiderer dabei sein Selbstverständnis als liberaler evangelischer Theologe in seine EKAH-Funktion integrieren kann, gilt dies nicht in gleichem Maße für seine Beziehung zur Kirche.

Pfleiderers Bestreben, seine kirchliche Existenz von seiner Tätigkeit in der EKAH zu trennen, erinnert in gewisser Weise an Rendtorffs Äußerungen zu der spezifischen Versuchung des Protestantismus. Diese Versuchung zeige sich als

»moralischer Klerikalismus«,[98] der sich in der konkreten Einflussnahme auf politische und gesellschaftliche Anliegen äußere. Dieser Gefahr ist nach Rendtorff durch die symbolische Darstellung der Freiheit des protestantischen Prinzips, d. h. der reformatorischen Einsicht in das Priestertum aller Gläubigen, wirksam zu begegnen. Dies wird von Pfleiderer dahingehend aufgegriffen, dass auch er der Freiheit eine Schlüsselfunktion in seinem Selbstverständnis zueignet. Freiheit drückt sich für Pfleiderer in seinem Grundverständnis so aus, »dass ich mich zu meiner eigenen, individuellen Kreativität befreit weiß«.

Pfleiderers katholischer Kollege in der EKAH, Münk, äußert sich nicht explizit zu seiner Beziehung zur Kirche. Dass er sich ihr jedoch verbunden sieht, belegt sein Selbstverständnis als »Ansprechpartner für alle ... Anfragen, die theologische und/oder kirchliche Stellungnahmen zu Kommissionsthemen betreffen«. Auch wird deutlich, dass er sich selbst als Vertreter seiner Disziplin sieht, d. h. als »römisch-katholischer Theologe«.

Im Gegensatz zu ihren Schweizer Kollegen stimmen alle vier Vertreter einer theologischen Ethik im DER in ihrem Selbstverständnis darin überein, dass sie sich mit ihrer Kirche verbunden sehen. Mag dies für die beiden Kirchenvertreter Huber und Losinger auf der Hand liegen, so gilt dies in gleicher Weise für die Vertreter einer akademischen Theologie Dabrock und Schockenhoff. Dabei grenzen sich insbesondere die evangelischen Vertreter Dabrock und Huber explizit gegen die aus der US-amerikanischen Tradition stammenden »Religious Studies« ab, die auch ohne Kirchenbezug ihre Studien treiben.

Nach Huber ist die Kirche natürlicher Bezugspartner des theologischen Ethikers. Denn auch die Kirche sei ein gesellschaftlicher Akteur und als theologischer Ethiker stehe man in der Verantwortung, sie darin zu unterstützen. Ansonsten »lässt man den möglichen Akteur für die ethischen Einsichten, die man formuliert, aus«. Dabei bleibt die Kirche freilich nicht die alleinige Adressatin theologisch-ethischer Einsichten, sondern indem Huber auf die Beziehung von Kirche und Öffentlichkeit verweist, nimmt er die Öffentlichkeit mit auf in den Adressatenkreis. Dies ist jedoch nicht im Sinne Rendtorffs zu verstehen, der das *publice docere* primär im Gottesdienst verankert, sondern Hubers Verständnis von Öffentlichkeit als Gegenüber der Kirche ist weiter und umfasst, wie gesehen, die vier unterschiedenen, aber aufeinander bezogenen Referenzbereiche von Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kultureller Kommunikation.[99] Dabei seien Kirche und Theologie eng miteinander verknüpft, denn an den Aufgaben der Kirche »beteiligt die Theologie sich in der Gestalt ›öffentlicher Theologie‹.«[100] Hubers Interviewaussagen zu seinem Selbstverständnis als theologischer Ethiker sind damit kongruent mit seinem Ansatz, der unter dem Stichwort »Öffentliche Theologie« diskutiert wurde.

---

98 Rendtorff, Ethik, 363.
99 Huber, Öffentliche Kirche.
100 Huber, Öffentliche Kirche, 175.

Während Huber Kirche unter der Perspektive des Adressaten bzw. des Zielpublikums des theologischen Ethikers thematisiert, nimmt Dabrock eine komplementäre Perspektive ein und fokussiert auf dessen Herkunft. So offenbart sich für Dabrock in der Kirchendistanzierung einiger Theologen eine »Ursprungsvergessenheit« im Husserl'schen Sinne. Zu Recht weist Dabrock daher auf das Aufeinander-angewiesen-Sein von Universität und Kirche hin, denn es gäbe »theologische Ethik an der Universität gar nicht, wenn es Kirche nicht gäbe«. Doch sei dies nicht nur eine Frage des Arbeitsplatzes, sondern es stelle sich auch die Frage, »auf welchem Grund stehe ich eigentlich?«, und damit die Frage nach dem je eigenen Fundament. In ihren jeweiligen Verweisen auf Ziel und Ursprung der theologischen Ethik ergänzen sich die Aussagen Hubers und Dabrocks und machen deutlich, dass eine theologische Ethik, die sich von der Kirche gänzlich distanziert, einer künstlichen Trennung von organisch aufeinander bezogenen Partnern gleichkommt. Eine von der Kirche separierte theologische Ethik hat damit nicht nur ihre Basis, sondern auch einen ihrer zentralen Adressaten aus den Augen verloren; sie ist halt- und ziellos zugleich geworden.

An den Beispielen Dabrock und Huber lässt sich des Weiteren die Bandbreite in der je individuell verfassten Beziehung eines evangelischen theologischen Ethikers zur Kirche veranschaulichen. Anders als bei Bondolfi und Fischer lautet die Prämisse hier jedoch Kirchenbezug, nicht Kirchendistanz. Während bei Huber die Identifikation mit der Kirche insbesondere durch sein Bischofsamt sowie durch den EKD-Ratsvorsitz recht weitreichend ist, sieht sich Dabrock eindeutig als wissenschaftlichen Theologen und nicht als Kirchenvertreter. Sein Selbstverständnis fasst er zusammen »als mit der Kirche solidarische Reflexionsinstanz, die aber trotzdem nicht einfach eins zu eins das nachbilden [muss], was die Kirche sagt«. Es wird darin deutlich, dass Kirchenbezug nicht gleichbedeutend sein muss mit Kirchenidentifikation. Es geht um *kritische Solidarität*, die in der Spannung von Nähe und Distanz stets aufs Neue herausgefordert ist. Ein Zuviel an Nähe bedeutet den Kollaps des kritischen Moments. Ein Zuviel an Distanz bedeutet den Kollaps der Solidarität.

Auch das Selbstverständnis der katholischen Vertreter im DER steht unter der Prämisse des Kirchenbezugs, nicht der Kirchendistanz. Doch nimmt der Kirchenbezug hier eine noch etwas andere Gestalt an als bei den evangelischen Vertretern. Während sich bei den evangelischen Vertretern das Selbstverständnis des Kirchenrepräsentanten vom Selbstverständnis des akademischen Theologen unterscheidet, ist bei den katholischen Vertretern eine weitgehende Übereinstimmung festzustellen. So sieht sich Losinger zwar als kirchlichen Repräsentanten, ist aber der Auffassung, dass es »keinen substantiellen Unterschied« zu akademischen Vertretern gebe. Dem stimmt Schockenhoff zu.

Hier zeigt sich nicht zuletzt ein eher traditionell katholisch geprägtes Ekklesiologieverständnis, wenn etwa Schockenhoff – im Gegensatz zu seinem liberalen katholischen Kollegen Bondolfi – Theologen stets in Beziehung zur Kirche setzt. Dieses Ekklesiologieverständnis findet sich auch in dem bereits skizzier-

ten Ansatz Schockenhoffs wieder, wenn er die Rolle der Theologie in der Öffentlichkeit in Beziehung zur Rolle der Kirche denkt. So zeigt sich sein unter dem Schlagwort »kritische Zeitgenossenschaft« entfalteter Ansatz als Versuch, *Kirche* und Öffentlichkeit einander zuzuordnen. »So verstanden ist kritische Zeitgenossenschaft eine Näherbestimmung des Weltauftrages der *Kirche:* Weil sie zu den Menschen gesandt ist, um ihnen das Evangelium zu verkünden, darf die *Kirche* nicht nur von außen in die Gesellschaft hineinsprechen.«[101] Theologische Ethik kann daher für Schockenhoff gar nicht anders als im Verbund mit der Kirche betrieben werden. Dies gilt auch für den konkreten Kontext nationaler Ethikräte. Theologische Ethik ist damit für Schockenhoff immer auch auf die Kirche gerichtet und steht in ihrem Dienst. Der Unterschied zu Bondolfi und Fischer tritt vor diesem Hintergrund noch deutlicher hervor.

In Schockenhoffs Ansatz lässt sich auch Losingers Selbstverständnis einzeichnen, der ebenfalls keinen substantiellen Unterschied zwischen akademischen und kirchlichen Vertretern wahrnimmt.[102]

Es ist nicht Ziel dieser Studie, das je spezifische Kirchenverständnis, wie es bei Losinger und auch bei Schockenhoff durchscheint, kontroverstheologisch zu diskutieren.[103] Zugleich kann die lebendige Kirchenbeziehung, wie sie im Selbstverständnis beider zu Tage tritt, auch der evangelischen Theologie durchaus als kritisch-konstruktive Inspiration dienen. Dabei ist jedoch auch auf den protestantischen Kerngedanken des Priestertums aller Gläubigen zu verweisen, der das evangelische Kirchenverständnis zutiefst prägt und daher auch dem, was aus evangelischer Perspektive als Vereinnahmung der theologischen Ethik bzw. des theologischen Ethikers durch eine lehramtlich geprägte Ekklesiologie erscheinen kann, einen notwendigen Kontrapunkt entgegenzusetzen vermag.

Das Selbstverständnis der theologischen Vertreter im DER, in der EKAH und NEK im Spannungsverhältnis von akademischer Theologie und Kirche hat sich damit in einer Bandbreite gezeigt, die von einer deutlichen Distanzierung von Kirche (und Theologie) (Bondolfi, Fischer) und einer differenzierten Distanzierung (Pfleiderer) über eine kritische Solidarität (Dabrock, Huber) bis hin zu einer weitreichenden Identifikation mit der Kirche (Losinger, Münk, Schockenhoff)

---

[101] Schockenhoff, Kritische Zeitgenossenschaft, 30 (Hervorhebung CS).

[102] Entsprechend findet sich auch bei Schockenhoff kein substantieller Unterschied im Blick auf Bischöfe und Theologen. So fragt er in der Unterüberschrift des zitierten Artikels »Plattform gesellschaftlichen Dialogs«: »Braucht es Bischöfe und Theologen im Nationalen Ethikrat?« Doch ist im Artikel keine weitere Differenzierung zwischen Bischöfen und Theologen zu finden. Im Gegenteil, die dort beschriebene frühere Sorge der Kirche hinsichtlich einer Mitarbeit in einem Gremium, in dem ihre Vertreter regelmäßig überstimmt werden können, bezieht Schockenhoff in gleichem Maße auf die Mitarbeit von Bischöfen wie von Theologen. Schockenhoff, Plattform, 403.

[103] Freilich ist auch die katholische Ekklesiologie alles andere als homogen. In der Diskussion von Schockenhoffs Ansatz wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich dieser von Tendenzen innerhalb der katholischen Kirche abgrenzt, die sich gegen die konziliare Ekklesiologie wenden.

reicht. Die Differenzen entfalten sich dabei nicht primär entlang konfessioneller Linien, sondern zeigen sich vor allem als länderspezifische Unterschiede. Kritisch wurde dabei insbesondere die »Ursprungsvergessenheit« gesehen, wie sie etwa das Selbstverständnis von Fischer und Bondolfi prägt. Stattdessen wurde für eine kritische Solidarität der theologischen Ethiker mit der Kirche geworben.

(2) Selbstverständnis und Ethik- bzw. Theologieverständnis

Bei allen interviewten Vertretern einer theologischen Ethik hat sich ein enger innerer Zusammenhang zwischen dem eigenen Selbstverständnis und dem jeweiligen Ethik- bzw. Theologieverständnis gezeigt. Dieser Zusammenhang wurde unter anderem daran deutlich, dass auf die Frage nach dem Selbstverständnis oftmals unmittelbar ein Hinweis auf das eigene Ethik- bzw. Theologieverständnis folgte. Der Zusammenhang zwischen einem Selbstverständnis als theologischer Ethiker und dem eigenen Ethik- bzw. Theologieverständnis ist dabei nicht einseitig kausal, sondern stellt sich als wechselseitige Beziehung dar, die letztlich auch die Frage nach der Wechselbeziehung zwischen Biographie und Theologie berührt.[104] Besonders deutlich lässt sich der Zusammenhang zwischen Selbstverständnis und Ethik- bzw. Theologieverständnis exemplarisch bei denjenigen Interviewteilnehmern zeigen, deren theologisch-ethischer Ansatz im zweiten Teil dieser Studie bereits diskutiert wurde, d. h. bei Huber und Schockenhoff.

Die Wechselbeziehung zwischen Biographie und Theologie wird beispielsweise von Huber thematisiert, der bei sich selbst einen Wandel sowohl im Blick auf sein Selbstverständnis als theologischer Ethiker als auch im Blick auf sein Ethikverständnis wahrnimmt. Dieser Wandel sei nicht zuletzt biographisch verankert und verdanke sich seiner Zeit im Bischofsamt und im Rat der EKD, die ihn verstärkt mit konkreten Fragestellungen konfrontiert habe. Für ihn habe sich daraus ein neues Verständnis vom Vorgehen in der Ethik ergeben, das in den »Grundfragen der Ethik die konkreten Fragen unseres Lebens« erkennt. Neben der biographischen Dimension seines Ethik- bzw. Theologieverständnisses lässt sich bei Huber des Weiteren die Interrelation zwischen Ethik- bzw. Theologieverständnis und Selbstverständnis aufzeigen. So beantwortet er die Frage nach seinem Selbstverständnis mit dem Hinweis auf das von ihm vertretene Grundkonzept von Ethik, das er als »verantwortete Freiheit« zusammenfasst.[105] Für sein Selbstverständnis als theologischer Ethiker im Kontext des DER leitet Huber daraus ab, dass er etwa in Diskussionen um den Autonomiebegriff die Dimension der Verantwortung für den anderen miteinspielt. Hubers Ethik- und Theologieverständnis ist des Weiteren, wie gesehen, eng mit dem Begriff der Öffentlichkeit verknüpft.[106] Seiner Überzeugung, dass Theologie einen Öffent-

104 Vgl. zu dieser Fragestellung Michael Weinrich, Theologie und Biographie. Zum Verhältnis von Lehre und Leben, Wuppertal 1999.
105 Huber, Ethik, 15.
106 Huber, Öffentliche Kirche, 175.

lichkeitsauftrag sowie eine Öffentlichkeitsrelevanz besitzt, entspricht sein im Interview zum Ausdruck gebrachtes Selbstverständnis, als theologischer Ethiker »öffentlich wahrnehmbar« zu sein.

Auch Schockenhoff bezieht sein Selbstverständnis als theologischer Ethiker explizit auf sein Verständnis von theologischer Ethik. Dies wird im Interview deutlich, wenn er beides geradezu parallel setzt, um auf sein Verständnis von Ethik als dreistufige Integrationswissenschaft zu verweisen. »Von meinem Selbstverständnis her oder von dem methodischen Selbstverständnis der theologischen Ethik her, besteht hier eine Integrationswissenschaft, das heißt, sie geht aus von einem Dreischritt: humanwissenschaftliche Grundlegung, anthropologische Integrierung, die dann von dort aus zur Formulierung von normativen Vorstellungen oder Empfehlungen kommt.« Schockenhoffs Selbstverständnis ist entsprechend durch das Bemühen geprägt, diesem Dreischritt durch seine Mitarbeit im DER in Methode und Inhalt Ausdruck zu verleihen. Damit zeigt sich Schockenhoffs Selbstverständnis als in seinen Ansatz »kritischer Zeitgenossenschaft« eingebettet. Sein im Interview skizzierter Dreischritt stellt sich dabei als leichte Modifikation der vierstufigen Methodik dar, die er in seiner »Grundlegung der Ethik« vorstellt.[107] Inhaltlich beruht dieses Modell auf Schockenhoffs naturrechtlichem Ansatz, dem wiederum sein Selbstverständnis als »Integrationswissenschaftler« entspricht, verdeutlich durch sein Bemühen um »allgemeinverbindliche ethische Prinzipien ... auf einem Fundament ..., das sinnvoll nicht mehr zu bestreiten ist«.[108] Auf die spezifischen Schwierigkeiten, die mit einem naturrechtlichen Ansatz bzw. einem entsprechenden Objektivitätsanspruch verbunden sind, wurde in der Diskussion seines Ansatzes bereits eingegangen.

(3) Selbstverständnis und inhaltliche Topoi

Unter dem Stichwort »Selbstverständnis und inhaltliche Topoi« sind Äußerungen zusammengefasst, die auf Grundlage von inhaltlichen Aspekten weiteren Aufschluss über das jeweilige Selbstverständnis der Interviewteilnehmer geben. Um Doppelungen mit der Auswertung der ersten Interviewfrage nach der Rolle der theologischen Ethik zu vermeiden, wird es hier nur um inhaltliche Aspekte gehen, die in direktem Zusammenhang mit dem jeweiligen Selbstverständnis der Interviewpartner stehen.

Der Begriff »inhaltliche Topoi« ist hier in einem weiteren Sinne zu verstehen und umfasst sowohl Äußerungen material-inhaltlicher Art wie auch for-

---

107 Das vierstufige Schema aus (1) begrifflicher Abgrenzung und Problemerfassung, (2) kulturgeschichtlichem Überblick und historisch-sozialem Erfahrungshorizont, (3) Integration interdisziplinärer Perspektiven und (4) theologischer Stellungnahme diene der »Kommunikabilität des christlichen Ethos«. Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 17. Das im Interview skizzierte dreistufige Modell fasst die ersten beiden Schritte des vierstufigen Modells zusammen.

108 Schockenhoff, Ethik des Lebens (1993), 22.

mal-prozeduraler Art. Auffallend ist, dass sich Äußerungen *material-inhaltlicher Art* vermehrt bei den katholischen Vertretern finden. Ein Beispiel hierfür ist Losinger, der sein Selbstverständnis als theologischer Ethiker unter dem Begriff des »Anwalts für Würde und Lebensrecht« entfaltet. Diese Anwaltschaft ist für Losinger insbesondere im Kontext von Diskussionen um den Anfang und das Ende menschlichen Lebens von Bedeutung. Auch Münk verbindet sein Selbstverständnis mit einer Anwaltschaft, bezieht diese jedoch nicht auf bioethische, sondern auf religionswissenschaftliche Fragestellungen. So versuche er, stellvertretend die Perspektive anderer, in der EKAH nicht vertretener Religionsgemeinschaften einzubringen.

Auf evangelischer Seite überwiegen hingegen Äußerungen *formal-prozeduraler Art*, die mit dem eigenen Selbstverständnis in Verbindung gebracht werden. Fischer etwa versteht sich als jemand, der dazu beiträgt, »gute Entscheidungen« zu ermöglichen, und »fair auch die Standpunkte von Andersdenkenden nach Möglichkeit« berücksichtigt. Dabrocks Selbstverständnis ist unter anderem durch die Übersetzungsthematik geprägt. So sehe er sich »unter dem Filter, zweisprachig zu agieren«. Pfleiderers Selbstverständnis beruht nach eigener Aussage eher auf »Sekundärqualitäten« wie dem Bemühen anschlussfähig und nicht »sehr positionell« zu sein.

Dennoch lässt sich aus den zusammengetragenen Äußerungen keine Trennlinie entlang konfessioneller Zugehörigkeit aufweisen. Zwar besteht die erwähnte Tendenz, dass sich die katholischen Vertreter inhaltlich deutlicher positionieren als ihre evangelischen Kollegen, die stärker auf ihre formal-prozeduralen Eigenschaften hinweisen. Doch ließe sich hier als katholisches Gegenbeispiel auf Bondolfi verweisen, der kaum inhaltliche Aspekte jenseits des Prozeduralen wie Politikberatung oder Argumentationshilfe benennt.

(4) Selbstverständnis und Rollenverständnis

Einige der Interviewten reflektieren ihr Selbstverständnis auch unter dem Blickwinkel einer spezifischen oder auch verschiedener Rollen. Der Rollenbegriff wird hier ebenfalls in einem weiteren Sinne verwendet, um einerseits spezifische funktionale Rollenbeschreibungen (z. B. »Präsident« oder »Angehöriger einer Minderheit«) und andererseits unspezifische funktionale Rollenbeschreibungen (z. B. »mehrere Rollen«) zu erfassen. Im Folgenden soll es vor allem um die Innenansicht, d. h. das Selbstverständnis der je eigenen Rolle gehen. Dabei treten vier unterschiedliche Rollenbilder zu Tage: Angehöriger einer Minderheit, Präsident, verschiedene Rollen, Privatperson.

Das Bewusstsein, einer Minderheit anzugehören und diese zu vertreten, kennzeichnet insbesondere das Selbstverständnis der katholischen Theologen im DER, Losinger und Schockenhoff. Den Minderheitsstatus nehmen sie selbstbewusst und in der Überzeugung ein, eine »relevante« (Schockenhoff) bzw. »signifikante« (Losinger) Minderheit zu vertreten, die »auch in der Öffentlichkeit«

(Schockenhoff) wahrgenommen werde. Damit geht sowohl für Schockenhoff wie auch für Losinger die Notwendigkeit einher, eine klare, deutlich wahrnehmbare Position zu beziehen. Losinger verbindet dies mit inhaltlichen Aspekten, insbesondere im Blick auf Lebensschutzthemen, bei denen er seine Rolle darin sehe, mit »starken Sondervoten« aufzutreten. In Schockenhoffs Selbstverständnis beinhaltet die Rolle eines Minderheitsvertreters auch die Fähigkeit, sich allgemein anerkannten Plausibilitäten widersetzen zu können und diese zu erschüttern.

Bemerkenswert an diesem Zusammenspiel von Selbst- und Rollenverständnis ist hier, dass das Selbstverständnis, einen Minderheitsstatus einzunehmen, Losinger und Schockenhoff nicht etwa dazu führt, verstärkt konsensorientiert oder im Blick auf die Mehrheit anpassungsbereit zu agieren. Ganz im Gegenteil scheint der Minderheitsstatus den Profilierungswillen zu stärken. »Starke Sondervoten« statt Anpassung lautet das Ziel. Auch an diesem Punkt zeigt sich eine gewisse Spannung zwischen Schockenhoffs Überzeugung, auf Grundlage der Vernunft ein Fundament für Prinzipien erarbeiten zu können, »das sinnvoll nicht mehr zu bestreiten sind«,[109] und seiner Einsicht in die Notwendigkeit des Widerstandes gegen anerkannte Plausibilitäten.

Ein anders gelagertes Selbst- und Rollenverständnis findet sich bei Pfleiderer. Im Interview reflektiert er sein Selbstverständnis als theologischer Ethiker wiederholt unter der Perspektive seiner Rolle als Präsident der EKAH. Beides ist für Pfleiderer eng miteinander verbunden. Seine Äußerungen zum Selbstverständnis beziehen sich, wie gesehen, überwiegend auf die formal-prozedurale Ebene, indem er sich etwa als nichtpositionell und anpassungsfähig beschreibt. Diese Merkmale sind nach Pfleiderer unverzichtbar für einen Kommissionspräsidenten. Dennoch lässt sich fragen, ob das Präsidentenamt und Positionalität zwangsläufig unvereinbar sein müssen. Hier scheint die langjährige Vorsitzende des DER, Christiane Woopen, ein Gegenbeispiel darzustellen, indem sie dezidiert und klar spezifische Positionen einnimmt und vertritt.

Sowohl Dabrock als auch Bondolfi sehen ihr Selbstverständnis durch die Einnahme *mehrerer Rollen* geprägt. Für Dabrock ist dabei der jeweilige Rollenzuschnitt nicht zuletzt themenabhängig. So habe er sich etwa in der Beschneidungsdiskussion primär in seiner Rolle als theologischer Ethiker gefordert gesehen, während er bei eher technischen Themen als Bürger agiere. Dabei sind die Grenzen zwischen diesen unterschiedlichen Rollen in Dabrocks Augen durchlässig. Auch Bondolfis Selbstverständnis ist geprägt durch seine Wahrnehmung unterschiedlicher Rollen, die er jedoch durch die »Kunst des Unterscheidens« voneinander zu trennen sucht. So sei er je nach Umfeld und Erfordernis Ethiker, Theologe oder politischer Akteur. In der NEK etwa sehe er sich »als Fachethiker, aber nicht als Theologe«.

Dabrock und Bondolfi machen hier auf einen Aspekt des Rollenbegriffs aufmerksam, der bislang vernachlässigt wurde: die Parallelität unterschiedlicher

109 Schockenhoff, Ethik des Lebens (1993), 22.

Rollen. Wurde bisher mit Rendtorff insbesondere die Doppelseitigkeit in ihrer Innen- und Außenperspektive als »Pointe des Konzepts der ›Rolle‹«[110] angesehen, so weist Dabrock auf die Vereinigung unterschiedlicher Rollen in einer Person hin. Inwieweit es dabei plausibel oder überhaupt möglich ist, mit Bondolfi diese Rollen – etwa als Ethiker und als Theologe – voneinander zu trennen, kann daher kritisch hinterfragt werden. Plausibler scheint Dabrocks Hinweis zu sein, dass diese Rollen – etwa als Theologe und als Bürger – faktisch ineinandergreifen. Es geht demnach vielmehr um die Bewusstmachung und die Reflexion dieser Rollenpluralität.

Auch Fischer reflektiert sein Selbstverständnis unter der Perspektive unterschiedlicher Rollen. Dabei grenzt er sich deutlich von einer Rolle als Kirchenrepräsentant oder Vertreter seiner Disziplin ab und sieht sich allein in der Rolle einer Privatperson. Diese Abgrenzung ist für ihn umso bedeutsamer, als er sich bewusst ist, dass sein eigenes Selbstverständnis mit seiner Außenwahrnehmung nicht immer kongruiert und er durchaus als Theologe wahrgenommen wird, »mehr als mir manchmal lieb war«.

3.3.3 Ergebnisse bezüglich Forschungsfrage (3): *Wie würden Sie Ihre Außenwahrnehmung als theologischer Ethiker beschreiben?*

Die Frage nach der Außenwahrnehmung als theologischer Ethiker steht komplementär zu Forschungsfrage (2) nach dem Selbstverständnis als theologischer Ethiker. Dabei ist die hier im Fokus stehende Außenwahrnehmung von der erwähnten Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs als Innen- und Außenwahrnehmung zu unterscheiden. Der Außenwahrnehmung, die im Rollenbegriff enthalten ist, wird in den Interviews mit Vertretern und Vertreterinnen einer nichttheologischen Perspektive nachgegangen. Die Außenwahrnehmung, um die es in der Forschungsfrage (3) geht, ist doppelt reflexiv und bezieht sich auf die Selbstwahrnehmung der Außenwahrnehmung durch die Person des theologischen Ethikers. In der Diskussion wird es insbesondere um einen Vergleich der Selbstwahrnehmung und der Selbstwahrnehmung der eigenen Außenwahrnehmung mit der Außenwahrnehmung durch Nichttheologen gehen. Dadurch wird der Doppelseitigkeit des Rollenbegriffs in ihrer Komplexität Rechnung getragen und ein präziseres Bild von der Wahrnehmung theologischer Ethiker in den nationalen Ethikgremien ermöglicht.

Die Äußerungen zur Forschungsfrage (3) fielen überwiegend knapp aus. Die Interviewten äußerten sich (1) im Blick auf die vermutete Wahrnehmung der eigenen Person als Theologie- bzw. Kirchenvertreter, (2) im Blick auf stereotype Vorurteile gegenüber Theologinnen und Theologen und (3) zu eigenen Erfahrungen von atmosphärischer und/oder inhaltlicher (Nicht-)Akzeptanz durch die anderen Gremiumsmitglieder.

---

[110] Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 381.

3.3.3.1 DER

(1) Vertreter von Theologie bzw. Kirche

Theologe (Dabrock, Huber, Losinger, Schockenhoff). Die vier theologischen Vertreter im DER stimmen in ihrer Selbstwahrnehmung der eigenen Außenwahrnehmung grundsätzlich darin überein, dass sie sich im DER und darüber hinaus als Theologen wahrgenommen sehen. Dies wird unterschiedlich ausgeführt. Dabrock sieht seine Außenwahrnehmung in Abhängigkeit von den jeweiligen Themen der Diskussion im DER. Bei der Beschneidungsdebatte etwa fühlte er sich stark als theologischer Ethiker angesprochen, während sein theologisches Profil bei anderen Themen wie der Gendiagnostik in den Hintergrund getreten sei. Huber ist der Ansicht, dass er selbst nicht zuletzt durch seine Arbeit als EKD-Ratsvorsitzender als »ein klar profilierter Theologe« wahrgenommen werde, der sich aber auch »am allgemeinen Gespräch beteiligen« könne, beispielsweise im wirtschaftsethischen Bereich. In diesem oftmals vollständig säkularen Umfeld bringe er sich stets auch explizit als Theologe ein. Losinger sieht sich ebenfalls in der Außenwahrnehmung »als Vertreter auch der wissenschaftlichen Theologie« repräsentiert, ebenso wie Schockenhoff. Auch dieser stellt fest, als Theologe wahrgenommen zu werden, sowohl innerhalb des DER als auch außerhalb. So würden etwa Journalisten genau wissen, dass er Theologe sei, und bei entsprechenden Fragen auf ihn zukommen.

Kirchenvertreter (Losinger, Schockenhoff). Losinger meint, nach außen »in jedem Fall auch als Bischof und als zugehörig der institutionellen Theologie« wahrgenommen zu werden. Während Huber seine Außenwahrnehmung spezifisch als Kirchenvertreter nicht thematisiert, verweist Losinger darauf, dass dies »auch bei Bischof Huber so« sei. Dies illustriert er daran, dass die im DER übliche Anrede »Herr« bzw. »Frau« bei ihm und Huber jeweils durch »Bischof« ersetzt sei. Auch Schockenhoff wird nach seiner Einschätzung »in der Öffentlichkeit stärker als Vertreter der katholischen Kirche« wahrgenommen, obwohl er »auf dem Ticket ›theologische Wissenschaft‹« in den DER gekommen sei. Für ihn ist beides jedoch eng miteinander verbunden; die Außenwahrnehmung seiner Person entspreche daher auch seinem Selbstverständnis.

(2) Stereotype Vorurteile

Überraschend rational (Schockenhoff). Schockenhoff sieht sich in seiner Außenwahrnehmung mit stereotypen Vorurteilen gegenüber Theologen konfrontiert. So seien »manche überrascht, wie sachlich und rational und detailliert die Theologie argumentiert«.

(3) Akzeptanz

Kollege (Losinger). Im Vergleich zur Anfangsphase des NER nimmt Losinger im DER eine angenehme Arbeitsatmosphäre wahr, die geprägt sei von Kollegialität, Respekt und gegenseitiger Akzeptanz. »Inzwischen sehe ich, sowohl was die Konversation als auch was den Umgangston der Argumentation anbelangt, ein sehr sachliches Miteinanderumgehen, auch eine deutliche Akzeptanz, dass zum Beispiel Minderheiten mit Sondervoten kommen dürfen.« Entsprechend meint Losinger, dass diejenigen, »die aus der Theologie herkommen, als Kollegen« wahrgenommen würden.

(4) Anderes

Öffentlicher Intellektueller (Huber). Huber beschreibt seine Außenwahrnehmung als eine »Kombination aus Theologe und öffentlicher Intellektueller«. Auch werde er des Öfteren als »Vordenker« bezeichnet. Für sich selbst nimmt er diese Kombination gerne in Anspruch, da »das nicht auseinanderdividiert«, sondern als in seiner Person zusammengefasst gesehen werde.

Vertreter bestimmter Denkarten (Losinger). Losinger sieht seine Außenwahrnehmung durch die Zuordnung zu einer bestimmten Denkart geprägt, insbesondere bezüglich spezifischer Themen. »Man wird natürlich zunächst einmal einer gewissen Grundhaltung zugeordnet ..., wenn es um, sagen wir mal, grundsätzliche Begründungsmuster von Menschenbild, von Freiheit, von Unantastbarkeit, Würde, Lebensrecht der Person geht.«

3.3.3.2 EKAH

(1) Vertreter von Theologie bzw. Kirche

Liberaler Theologe (Pfleiderer). Für Pfleiderer entspricht die Außenwahrnehmung ganz der Selbstwahrnehmung. »Ich werde wahrscheinlich als sehr liberaler Theologe wahrgenommen.«

(2) Stereotype Vorurteile

Ungewöhnlicher Bildungstypus (Pfleiderer). Pfleiderer sieht sich in seiner Außenwahrnehmung mit traditionellen Stereotypen konfrontiert, wie sie religiösen Menschen zugeordnet werden. Dabei meint er, als eine »Art von Bildungstyp« betrachtet zu werden, »den sie [sc. nichtreligiöse Menschen] sonst nicht kennen«. Damit wären oftmals Überraschungseffekte verbunden, wenn die nichtreligiösen Gesprächspartner »religiöse Menschen als viel borniertere Menschen gewöhnt« seien.

(3) Akzeptanz

Weder »Theologen-Bonus« noch »Theologen-Malus« (Münk). Münk kann im Blick auf seine Person weder einen »Theologen-Bonus« noch einen »Theologen-Malus« erkennen. Wie er als Vertreter der Theologie nicht mit Privilegien allein aufgrund seines Fachs habe rechnen können, hatte er zugleich »zu keinem Zeitpunkt den Eindruck, dass ich schon wegen meines theologischen Fachgebietes mit einem ›Malus‹ rechnen müsste«.

Qualität der Mitarbeit als Kriterium (Münk). »Entscheidend war nach meiner Wahrnehmung (und ich finde das absolut richtig!) stets die Qualität der Mitarbeit – und das hieß sehr oft: Gründliche Erarbeitung und Verarbeitung neuer Themenkreise, die praktisch immer eine große interdisziplinäre Spannweite umfassten.« Dabei ergibt sich für Münk der Eindruck, dass die von ihm eingebrachten Voten durchaus auf ein positives Echo im Gremium stießen.

3.3.3.3 NEK

(1) Vertreter von Theologie bzw. Kirche

Eigenständiger Theologe (Bondolfi). Bondolfi sieht sich als katholischen Theologen wahrgenommen, der ein eigenständiges Profil zeigt. Diese Wahrnehmung habe sich gegen die verbreitete Meinung durchsetzen müssen, dass aus den »offiziellen Zugehörigkeiten« auf eine entsprechende Meinung geschlossen werden könne.

Theologe, mehr als erwünscht (Fischer). Entgegen seiner Selbstwahrnehmung als Privatperson meint Fischer, dass er in der NEK als Theologe wahrgenommen worden sei, und zwar »mehr als mir manchmal lieb war«. Denn dies sei bei einigen Kollegen »mit der Unterstellung verbunden ..., dass ich sozusagen die Kirche und Theologie repräsentiere«.

(2) Stereotype Vorurteile

Ungewöhnliche Argumentation (Bondolfi). Bondolfi betrachtet sich selbst als Teil eines »Lernprozesses innerhalb der Kommission«. So nimmt auch er stereotype Vorurteile (katholischen) Theologen gegenüber wahr und entsprechend überraschte Reaktionen, wenn sein Verhalten nicht mit diesen Stereotypen übereinstimme. Als Beispiel verweist er auf den Kommentar eines Gremiumskollegen: Dieser habe gesagt, »einen katholischen Theologe, der so argumentiert, habe er noch nie gehört«.

(3) Akzeptanz

Respekt (Bondolfi). Bondolfi sieht sich in der NEK vollauf akzeptiert. »Ich glaube, auch gegenüber der Theologie gibt es großen Respekt, aber zugleich weiß man, die Leute sind da mit ihrem eigenen Kopf.«

Willkommen (Fischer). Fischer hatte ebenfalls den Eindruck, dass er »bei vielen Mitgliedern der NEK (und ähnlich der SAMW) durchaus willkommen war«. Diesen positiven Eindruck führt Fischer auf die Qualität sowie auf die Art und Weise seiner Mitarbeit in diesen Gremien zurück. »Es zählte, was man sagte und wie man es sagte.« Anders als in manchen deutschen Gremien sei die Mitarbeit in Schweizer Gremien aufgrund des kollegialen Kommunikationsstils überaus angenehm.

3.3.3.4 Diskussion der Ergebnisse zu Forschungsfrage (3)

Die Antworten auf die Frage nach Selbstwahrnehmung der Außenwahrnehmung fielen erwartungsgemäß vergleichsweise knapp aus, diente diese Frage doch primär dazu, Forschungsfrage (2) komplementär zu ergänzen und somit eine möglichst facettenreiche Darstellung des jeweiligen Selbstverständnisses zu ermöglichen. Im Folgenden werden die drei in den Interviews zur Sprache gekommenen Themenbereiche – die vermutete Wahrnehmung als Vertreter von Theologie bzw. Kirche, stereotype Vorurteile und Akzeptanz – vor allem im Blick auf die zu Tage tretenden Diskrepanzen zwischen der Selbstwahrnehmung, der Selbstwahrnehmung der Außenwahrnehmung und der Außenwahrnehmung durch nichttheologische Vertreter diskutiert.

(1) Vertreter von Theologie bzw. Kirche

Mit Ausnahme der theologischen Vertreter in der NEK deckt sich das Selbstverständnis überwiegend mit der Selbstwahrnehmung der Außenwahrnehmung. So zeigen sich alle vier Theologen im DER davon überzeugt, dass sie auch nach außen als Theologen wahrgenommen werden. Auch die Außenwahrnehmung durch die nichttheologischen Ratsmitglieder Gerhardt und Woopen scheint auf den ersten Blick mit der Selbsteinschätzung der Theologen im DER zu kongruieren.

Doch ergibt ein zweiter, genauerer Blick ein differenzierteres Bild. Dabei kann eine Abwandlung der traditionellen protestantischen Unterscheidung zwischen »Person« und »Werk« hilfreich zu sein. Denn wenn Dabrock, Huber, Losinger und Schockenhoff im DER auch als »theologische Personen« wahrgenommen werden, so lässt sich dies nicht auf ihr »Werk« in der Gremienarbeit übertragen. Diese Unterscheidung ist etwa bei Gerhardt zu finden, wenn er einerseits hinsichtlich der fraglichen Personen bemerkt, dass »sie ... sich als Theologen zu erkennen geben«, jedoch andererseits feststellt, dass in ihren Beiträgen nichts Theologisches wahrzunehmen sei. Wie die Diskussion von Forschungsfrage (1)

zur Rolle der Theologie gezeigt hat, können weder Gerhardt noch Woopen explizit Theologisches im DER erkennen.

Die in der Diskussion von Forschungsfrage (1) aufgewiesene Spannung zwischen Selbstverständnis und Außenwahrnehmung zeigt sich hier bestätigt. Gehen die theologischen Vertreter im DER jeweils von einer Kongruenz des Theologischen in ihrer »Person« und in ihrem »Werk« aus, so klafft dies in der Außenwahrnehmung auseinander. Dabei stellt sich erneut die Frage nach dem jeweiligen Theologieverständnis und Theologiebegriff. So sieht sich Schockenhoff etwa darin bestätigt, dass ein am Naturrechtsdenken orientiertes Theologieverständnis gerade innerhalb der öffentlichen Vernunft zum Ausdruck kommen kann. Entsprechend problematisch muss ihm vor diesem Hintergrund Gerhardts Forderung erscheinen, das »spezifisch Theologische« deutlicher zu profilieren. Und doch wäre Gerhardts und auch Woopens Kritik nicht ernst genommen, wollte man das darin angesprochene Problem ausschließlich auf die Ebene unterschiedlicher Theologieverständnisse verlagern. Zudem spricht auch Schockenhoff von einem »Bedeutungsüberschuss«, der dem nahezukommen scheint, was Gerhardt als das »spezifisch Theologische« einfordert. Eine gewisse Grundspannung zwischen Selbstverständnis und Außenwahrnehmung der im DER tätigen Theologen bleibt somit bestehen.

Ein gleichsam umgekehrtes Bild zeigt sich in der NEK. Hier bemühen sich die theologischen Vertreter Bondolfi und Fischer nach eigenen Aussagen explizit darum, *nicht* als Theologen wahrgenommen zu werden. Und doch zeigt sich sowohl in der Selbstwahrnehmung der Außenwahrnehmung als auch in der Außenwahrnehmung, wie sie durch die Rechtswissenschaftlerin Tag präsentiert wird, dass sie durchaus als Theologen betrachtet werden. Nach Tags Aussagen zu urteilen, erweist sich dabei jedoch zumindest die Befürchtung Fischers, als Repräsentant der Kirche wahrgenommen zu werden, als unbegründet. Denn Tag macht deutlich, dass »die Personen kraft ihrer Fachexpertise« gewählt sind und nicht »als ein Vertreter der Reformierten Kirche oder Katholischen Kirche oder des Judentums«. Dennoch nimmt auch Tag die Vertreter einer theologischen Ethik in der NEK als Theologen wahr. Auch darin zeigen sich, wie in der Diskussion um Forschungsfrage (2) dargelegt, die Schwierigkeiten eines Selbstverständnisses, das sich von der eigenen Disziplin abzusetzen versucht.

(2) Stereotype Vorurteile

Mitglieder aller drei untersuchten Gremien thematisieren stereotype Vorurteile, denen sie sich als Theologen zunächst oder auch dauerhaft ausgesetzt sehen. Nahezu wortgleich sprechen sowohl Schockenhoff (DER), Pfleiderer (EKAH) wie auch Bondolfi (NEK) von der »Überraschung«, die sie bei ihren Ratskollegen auslösten, wenn sie die stereotypen Erwartungen nicht erfüllten. So berichtet Schockenhoff davon, dass die Kollegen über die Rationalität und Sachlichkeit seiner Argumentation erstaunt gewesen seien. Laut Pfleiderer hätten seine Kol-

legen erwartet, dass religiöse Personen sehr viel bornierter seien. Bondolfi sieht sich als Teil eines Lernprozesses in seinem Gremium mit dem Ziel, den direkten Rückschluss von institutionellen Affiliationen auf spezifische Überzeugungen kritisch zu hinterfragen. Während die genannten Beispiele auf unterschiedliche stereotype Vorurteile gegenüber Theologen – irrational, borniert, institutionenabhängig – verweisen, die im Laufe der Gremiumsarbeit aufgelöst werden konnten, bleiben einige Vorurteile in den Gremien offenbar auch länger bestehen.

So erwähnt Losinger, dass einige seiner Kollegen »eher kritisch sind und sagen, ach, das ist jetzt theologische Materie«. Auf die Frage, ob es im DER spezifische Vorbehalte gegenüber theologischen Ethikern gebe, antwortet auch Huber: »Klar gibt es die.« So bestehe »eine Tendenz zu sagen, dass die Philosophie der normale Ort ethischer Fragen« sei, während die Theologie im allgemeinen Bewusstsein zunächst nicht als Kontext ethischer Fragestellungen betrachtet werde. Diese und andere Vorurteile werden in der Außenperspektive durch Rippe bestätigt. Die Frage, ob es in der EKAH bisweilen auch um christliche Positionen zu bestimmten Fragestellungen gehe, beantwortet er abschlägig, denn diese hätten keinen »argumentativen Charakter«, sondern seien »rein theologisch, und jemand, der nicht an Gott glaubt, kommt überhaupt nicht mit«.

Was ist nun zu dem Befund zu sagen, dass implizite und explizite Vorurteile gegenüber Theologen in den untersuchten Ethikgremien zumindest keine Ausnahme sind? Es ist zunächst wiederum daran zu erinnern, dass die gesetzlichen Grundlagen aller drei Gremien eine Disziplinen- und Meinungspluralität vorsehen. Diese Pluralität ist grundsätzlich, d. h. sie ist nicht daran gebunden, ob einzelne Meinungen mehrheitsfähig sind. Des Weiteren scheint es bedenkenswert, die Existenz dieser Vorurteile in der dargelegten Weise und darüber hinaus zu thematisieren, damit eine offene Diskussion darüber möglich wird. Zugleich macht die Stereotypenforschung darauf aufmerksam, dass Stereotypen »eine erstaunliche Resistenz gegen rationale Kritik und gegenteilige Erfahrung auf[weisen]«.[111] In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, dass Stereotypen eine wichtige Bedeutung in der Konstruktion sowohl von Identität als auch Alterität zukommt.[112] Das Heterostereotyp, d. h. das Fremdbild, wird damit für das Autostereotyp, d. h. das Selbstbild, identitätsrelevant. In der Abgrenzung zum anderen wird die eigene Identität konstruiert. Hier können »wechselseitiger Respekt [und] das Wissen voneinander«[113] dazu beitragen, Stereotypen im interdisziplinären Diskurs abzubauen.

---

111 Hans Henning Hahn, »Mit denen da kann man sich einfach nicht vertragen«. Methodische Überlegungen zur Rolle von Stereotypen in Versöhnungsprozessen, KZG 26 (2013), 63–72, 64.

112 Hahn, Stereotypen, 66.

113 Hahn, Stereotypen, 64.

(3) Akzeptanz

Insbesondere die theologischen Vertreter in den Schweizer Gremien betonen, dass sie sich von den anderen Kommissionsmitgliedern vollauf akzeptiert fühlen. Dabei sehen Fischer und Münk diese Akzeptanz weniger im Zusammenhang mit einer bestimmten Disziplin als vielmehr bezogen auf die Qualität der Mitarbeit und das jeweilige Engagement des Einzelnen.

Bei den interviewten Theologen im DER wurde die Akzeptanz im Gremium weniger explizit thematisiert. Doch erwähnt Losinger, dass sich das Diskussionsklima seit den Anfängen des NER erheblich verbessert habe und die Debatten weniger konfrontativ geworden seien. Inzwischen herrsche ein sehr kollegialer Umgang miteinander, der auch diejenigen, »die aus der Theologie herkommen, als Kollegen« miteinschließe. Auch erkenne er eine gewachsene »Akzeptanz, dass zum Beispiel Minderheiten mit Sondervoten kommen dürfen und sollen«.

3.3.4 Ergebnisse bezüglich Forschungsfrage (4): *Wie ist Ihr eigener Umgang mit theologischer Argumentation / religiöser Sprache? Welche Erfahrungen haben Sie mit theologischer / religiöser Sprache gemacht, insbesondere unter den Aspekten ihrer Wahrnehmbarkeit, Verständlichkeit und Anschlussfähigkeit?*

Wie jede wissenschaftliche Disziplin hat auch die Theologie eine ihr eigene Fachsprache. Der Sprache und der Argumentationsweise von theologischen Vertretern in den Ethikgremien widmet sich daher die vierte Forschungsfrage. Dabei interessiert Folgendes: Gebrauchen die Theologen in den Ethikräten auch explizit theologische Sprache bzw. Argumentationsstrukturen? Oder wird die theologische Fachsprache stets in säkular verständliche Sprache übersetzt? Wird der Übersetzungsprozess explizit gemacht oder ausschließlich das übersetzte »Endprodukt« verwendet? Und wie stellt sich das Verhältnis zwischen Übersetzung und Zweisprachigkeit dar? Die Äußerungen zum Sprachgebrauch lassen sich entlang folgender vier Kategorien strukturieren: Zunächst (1) der Gebrauch theologischer Sprache und Argumentationsstrukturen, worunter etwa die Verwendung theologischer Argumente, Begrifflichkeiten und Theologumena wie »Rechtfertigung aus Glauben« oder der »Mensch als Ebenbild Gottes« fallen oder Hinweise auf Theologinnen und Theologen oder Zitate aus der Bibel. Ein Beispiel für theologische Argumentationsstrukturen findet sich etwa in einer naturrechtlichen Argumentationslinie. Ferner ergaben sich die Kategorien (2) Übersetzung und Zweisprachigkeit, (3) Herangehensweise und (4) andere Bemerkungen, etwa zum öffentlichen Vernunftgebrauch. Da der Gebrauch theologischer Fachsprache und Argumentationsweisen auch ein Indiz für die Rolle der theologischen Ethik in den jeweiligen Gremien ist, zeigen sich mehrfache Bezüge zur Auswertung von Forschungsfrage (1).

3.3.4.1 DER: Innenperspektive

(1) Gebrauch theologischer Sprache und Argumentationsstrukturen

(Keine) theologische Sprache (Dabrock, Huber, Losinger, Schockenhoff). Die Frage, ob im DER auch explizit theologische Fachsprache Verwendung findet, wird von den theologischen Vertretern unterschiedlich beantwortet. Nach Dabrocks Wahrnehmung kommen explizit theologische Argumente sowie »Sprachspielelemente, die unmittelbar nur binnenkirchlich kommunizierbar sind« – als Beispiele nennt er die Rede vom Menschen als Ebenbild Gottes oder von der Rechtfertigung aus Glauben – in der Diskussion nicht vor: »So etwas gibt es eigentlich nicht.« Anders nimmt dies Huber wahr. »Ich benutze theologische Sprache, ... indem ich natürlich auch versuche, die Gesprächspartner für diese Sprache zu gewinnen.« Dabei sei es notwendig, nicht ausschließlich theologisch zu sprechen, zudem dürfe ein »theologisches Argument [nicht] wie ein erratischer Block in der Landschaft stehen«. Auch gebe es im DER »viele Nichttheologen, die die theologische Sprache verstehen«. Diese Einschätzung wird von Losinger bestätigt. »Bei den Mitgliedern des Deutschen Ethikrates, die allesamt hochkompetente, hochgebildete, in ihren Berufen natürlich hoch angesehene Menschen sind, ist ein Hintergrund von Allgemeinbildung und auch philosophischer Bildung vorauszusetzen, dass hier überhaupt kein Zweifel besteht, dass sie das verstehen.« Gefragt, ob er auch explizit theologische Sprache verwende und beispielsweise »vom ›Geschöpf Gottes‹ innerhalb der Diskussion im Deutschen Ethikrat« rede, antwortet Losinger: »Selbstverständlich.« Auch seien die Theologen nicht die Einzigen, die sich theologischer Sprache bedienten. »Zum Beispiel [sagt] auch Dr. Peter Radtke[114] bei der Frage des Diskriminierungsverbotes, der Inklusionsdebatte, des Pränatests, ... wir müssen auch hier von einem Menschen ausgehen, der als Geschöpf Gottes nicht diskriminiert werden darf.« Schockenhoffs Beobachtungen wiederum decken sich eher mit Dabrocks. Im Blick auf Stellungnahmen etwa hält er fest, dass darin »keine religiöse Binnensprache« Eingang finden sollte.

(2) Übersetzung und Zweisprachigkeit

Übersetzung und Zweisprachigkeit (Dabrock, Huber, Losinger, Schockenhoff). Zum »Beitrag, den die Theologie leisten kann«, gehört es nach Dabrock, ihre Sprachspiele in allgemein verständliche Sprache zu übersetzen. Dabei verfolge die theologische Ethik durchaus normative Absichten: Es gelte, die »komparative Lebensdienlichkeit« der Theologie herauszustellen, indem sie »Perspektiven der verantwortlichen Gestaltung, kriteriengeleitet und übersetzbar auch in nichttheologische Sprache der Gesellschaft vortragen kann«. Dabei verweist er auf die Notwendigkeit der Bilingualität. »Ich sehe mich unter dem Filter, zweisprachig zu agieren.« Huber spricht in diesem Zusammenhang von Transformation. Er betont die Notwendigkeit, »dass theologische Argumente transformiert werden

114 Mitglied des DER von 2008 bis 2016.

müssen, damit sie ein Argumentationsbestandteil eines Textes sein können, der auch von Menschen mitgetragen wird, die selber keine Christen sind, die unter Umständen Juden oder Muslime sind oder die zu religiösen Argumenten eine große Distanz haben«. Losinger hingegen geht weniger auf einen Übersetzungsprozess ein. Stattdessen weist er darauf hin, dass theologische Inhalte sowie theologische Sprache im Sprachgebrauch unserer Gesellschaft latent vorhanden seien, etwa in den Begriffen »Naturschutz/Bewahrung der Schöpfung«, die sich beide auf dasselbe bezögen. Anstatt daher eines in das andere zu übersetzen, plädiert er für ein Nebeneinander. »Beide Elemente, glaube ich, sind intuitiv in unserem mitteleuropäischen Kulturkontext nebeneinander und miteinander verstehbar.« Schockenhoff wiederum verweist wie Dabrock und Huber auf die Notwendigkeit der Übersetzung. »Es ist klar, dass wir in einer Stellungnahme, die sich an die Öffentlichkeit unserer demokratischen Gesellschaft richtet, keine religiöse Binnensprache sprechen, sondern wir versuchen, das in anthropologische Sachverhalte zu übersetzten, ... in eine säkulare Sprache.«

(3) Herangehensweise

Es gab keine Äußerungen der Vertreter einer theologischen Ethik im DER zur Herangehensweise.

(4) Anderes

Öffentlicher Vernunftgebrauch (Losinger, Schockenhoff). Nach Losinger ist es die »Qualität des Argumentes«, die in Diskussionen ausschlaggebend ist. Er zeigt sich überzeugt, dass die Argumente, die die Theologie heranzieht, auch Nichttheologen zugänglich sind und plädiert daher »für ein klares, reflektiertes, auch die eigenen Gründe benennendes Christentum, das deswegen auch Menschen in ihrer eigenen Gewissensüberzeugung um ihre Zustimmung angehen kann. ... *Fides quaerens intellectum,* eine sich selbst auch immer ihrer Gründe vergewissernde Theologie, so sehe ich die Grundlage unserer Argumentationen im Ethikrat.« Auch Schockenhoff erkennt im öffentlichen Vernunftgebrauch ein wesentliches Merkmal theologischer Ethik. Es »zählt die Kraft des besseren Argumentes. Also das, was man den öffentlichen Vernunftgebrauch nennt, darauf ist die theologische Ethik verpflichtet.« Schockenhoff betont damit die Nähe der Theologie zu anderen Disziplinen, die sich ebenfalls der rationalen Überprüfbarkeit von Argumenten und Einsichten verpflichtet sehen. So sei die Theologie »eben nicht ein Sonderetwas«, sondern es werde »eine Empfehlung abgegeben, die von ganz unterschiedlichen Positionen aus geteilt werden kann«. Aufgrund des öffentlichen Vernunftgebrauchs der theologischen Ethik – Schockenhoff kann hier auch synonym die Begriffe »Naturrecht« oder »natürliche Vernunft des Menschen« gebrauchen – zeigt sich daher kaum mehr ein Unterschied zu anderen Disziplinen. So habe ihn der Philosoph Volker Gerhard »oft gefragt, Herr Schockenhoff, sagen Sie, was ist eigentlich das Theologische an Ihrer Argumentationsweise«.

Klare inhaltliche Position (Schockenhoff). Zugleich ist es Schockenhoff wichtig zu betonen, »dass wir eine klare Position haben«. So sei er in der Anfangszeit des NER von der Sorge begleitet gewesen, dass »wir Kompromissformen mittragen müssten und dadurch die Eindeutigkeit unserer Position aufgeweicht würde«. Diese Sorge habe sich allerdings als unberechtigt erwiesen, da es die Möglichkeit gebe, unüberbrückbare Differenzen auch als solche darzustellen, etwa in Form von Sondervoten.

3.3.4.2 DER: Außenperspektive

(1) Gebrauch theologischer Sprache und Argumentationsstrukturen

Keine theologische Sprache (Gerhardt, Woopen). Gerhardt kann keine theologische Fachsprache oder Argumentation im DER erkennen. So stellt er beispielsweise im Blick auf Schockenhoff fest, den er als »kundigen Ethiker« schätzt, »dass ich von ihm eine wirklich theologische Argumentation noch nie gehört habe«. Gerhardts Erwartungen an die katholischen Theologen, »dass doch etwas spezifisch Naturrechtliches ... eine Rolle spielt«, blieben zumeist unerfüllt. So könne er nur »Schwundstufen aristotelisch-thomistischer Argumentation« entdecken, hinter denen sich dieses Spezifische »dermaßen gut versteckt« halte, dass es kaum mehr wahrnehmbar sei. Eine theologische Ethik als solche käme überhaupt nicht vor, sondern die theologischen Vertreter würden sich »sakralisierter« philosophischer Positionen bedienen und etwa mit einem »sakralisierten Aristoteles und dem sakralisierten Kant argumentieren«. Das Einzige, was Gerhardt je an eine theologische Argumentation erinnert habe, sei ein Kurzvortrag Hubers gewesen, den dieser in zehn Punkte gegliedert habe, »aber das war auch das Einzige; es waren zehn Punkte, die in der Zählung der Zehn Gebote aufgeführt wurden; sonst hatte das mit der Theologie wenig zu tun«. Auch nach Woopens Wahrnehmung »wird wenig explizit theologisch argumentiert«. Das Theologische bleibe ein »Hintergrundrauschen«, dessen theologische Dimensionen sich denjenigen erschlössen, die damit vertraut seien. Woopen regt diesbezüglich an, wie bereits im Kontext von Forschungsfrage (1) gesehen, darüber nachzudenken, »ob es nicht gut wäre, das ... auch expliziter zu machen«, nicht nur im Blick auf die christlich-theologische Argumentation, sondern ebenfalls für die jüdischen bzw. muslimischen Perspektiven. Erforderlich wäre dafür eine Differenzierungsleistung etwa in den Stellungnahmen. So müsse einerseits deutlich die Grenze der Allgemeinverbindlichkeit markiert werden, die unabhängig von bestimmten Auffassungen vom guten Leben gelte. »Aber es spricht ja überhaupt nichts dagegen, darüber hinausgehende Horizonte zu entwickeln.«

(2) Übersetzung und Zweisprachigkeit

Es gab keine Äußerungen der Vertreter einer Außenperspektive auf die theologische Ethik im DER zu Übersetzung und Zweisprachigkeit.

(3) Herangehensweise

Problemrekonstruktion und Herangehensweise (Woopen). Zwar kann Woopen keinen Gebrauch theologischer Fachsprache erkennen, doch fließe ihrer Wahrnehmung nach das Theologische »in die Rekonstruktion eines Problems, in die Herangehensweise an Lösungen« ein. Das Theologische bleibe jedoch im Hintergrund und komme weder in der Öffentlichkeit noch in den Stellungnahmen zum Tragen.

(4) Anderes

Andere Religionsgemeinschaften (Gerhardt, Woopen). Sowohl Gerhardt als auch Woopen verweisen auf die neue Zusammensetzung des DER, dem seit 2012 auch Vertreter nichtchristlicher Religionsgemeinschaften, nämlich aus dem Judentum und Islam angehören. Auf die Nachfrage, ob diese sich in die Diskussionen auch mit spezifisch religiösen Argumenten einbrächten, antwortet Woopen: »Ja, natürlich.« Gerhardt bestätigt diese Wahrnehmung. In der Beschneidungsdebatte sei »sehr aufgefallen, dass eben diese neu hinzugekommenen Mitglieder aus der Position ihrer Religionsgemeinschaft argumentiert haben« und damit die an sie gestellten Erwartungen erfüllt hätten.

3.3.4.3 EKAH: Innenperspektive

(1) Gebrauch theologischer Sprache und Argumentationsstrukturen

(Geprägte) theologische Sprache (Münk, Pfleiderer). Deutliche Unterschiede zwischen Münk und Pfleiderer zeigen sich nach Pfleiderer insbesondere im semantischen Bereich. Zwar verwendet auch Pfleiderer seiner Einschätzung nach »theologische Begriffe«, die er dann analysiere und ihre Funktionalität mitteile, doch habe Münk eine »geprägtere Sprache. ... Seine Beiträge waren so, dass er Diskurse in seine Terminologie übersetzt hat ... Das ist bei mir anders.«

Theologische Fachsprache und Bildung (Pfleiderer). Pfleiderer weist des Weiteren darauf hin, dass die Frage nach dem Gebrauch theologischer Fachsprache, d. h. die »semantische Dimension der Theologizität«, zwar einen Aspekt theologischer Identität in einer Ethikkommission darstelle, aber dass andere Dimensionen nicht vernachlässigt werden dürften. Dabei betont er insbesondere die theologische Bildung bzw. den Theologen als spezifischen »Bildungstyp«.

(2) Übersetzung und Zweisprachigkeit

Notwendigkeit von Übersetzungsleistungen (Pfleiderer). Pfleiderer weist auf die Notwendigkeit von Übersetzungsleistungen hin, wobei er diese Notwendigkeit insbesondere in seiner Funktion als Kommissionspräsident begründet sieht. »Ich mache das mehrsprachig. Also ich übersetze natürlich.« Je nach Situation benutze er dabei direkt die übersetzten Varianten oder aber zuerst den theologi-

schen Fachbegriff, etwa »wenn der theologische Begriff schon im Spiel ist, zum Beispiel Kreaturwürde«, oder aber »wenn er mir wichtig ist«.

Grenzen der Übersetzung (Münk). Weitaus skeptischer ist Münk, was die Notwendigkeit und Machbarkeit von Übersetzungsleistungen angeht. Diese träfe »nicht selten auf grosse Schwierigkeiten, zum Beispiel dann, wenn man sich als Theologe mit mehreren, sich manchmal sogar ausschliessenden säkularen Auffassungen in der gleichen Angelegenheit konfrontiert sieht«.

(3) Herangehensweise

Herangehensweise (Pfleiderer). Die spezifisch theologische Prägung zeigt sich für Pfleiderer besonders in der Herangehensweise an Themen, etwa bei der »Erhebung von Verständnisweisen«, und in der »grundlagentheoretischen Reflexionsphase«. In den Stellungnahmen habe die theologische Ethik dann einen »relativ geringen Umfang«.

3.3.4.4 EKAH: Außenperspektive

(1) Gebrauch theologischer Sprache und Argumentationsstrukturen

Ausklammern des Theologischen (Rippe). Nach Rippe bemühen sich die theologischen Vertreter in der EKAH in den Diskussionen darum, »Argumente zu bringen, die jedem nachvollziehbar sind und das eigene Theologische auszuklammern«. Dies empfänden er und seine nichttheologischen Ratskollegen als »schwierig«, denn es gelte dann »herauszukitzeln, ob es nun wirklich eine selbstständige, nichtreligiöse Argumentation ist oder nicht«.

Klärung theologischer Begrifflichkeiten (Rippe). Als sehr hilfreich empfindet es Rippe, dass die theologischen Vertreter gleichsam als »Muttersprachler« (ehemals) religiös konnotierte Begriffe erläutern können. Es »ist uns sehr wichtig, dass uns jemand den Unterschied zwischen ›etwas machen‹ oder ›etwas erschaffen‹ erklären kann und was wirklich ›Schöpfung‹ bedeutet«.

(2) Übersetzung und Zweisprachigkeit

Grenzen der Übersetzung (Rippe). Rippe weist auf die Grenzen der Übersetzung theologischer bzw. religiöser Begrifflichkeiten in säkulare Sprache hin. »Das Problem ist natürlich, das Wort ›Übersetzung‹ setzt voraus, dass es ein Synonym gibt.« Dies sei aber oftmals nicht der Fall. Deswegen sei es sinnvoller zu verdeutlichen, »hinter diesem säkularen Begriff steht dieser Ausdruck und es gibt einen gewissen Kern, der nicht übersetzbar ist«. Dieser nicht übersetzbare Kern müsse dann als »Bedeutungsverlust« hingenommen werden.

(3) Herangehensweise

Es gibt keine Äußerungen Rippes zur Herangehensweise.

(4) Anderes

Duktus (Rippe). Auch wenn Rippe keine spezifisch theologischen Argumentationsstrukturen erkennen kann, beobachtet er ein theologisches Spezifikum formaler Art: den Duktus. »Er spricht wie ein Theologe. – Das ist schon das Maximum [an Theologischem].« Diese Art des Redens zeichne sich dadurch aus, »dass es entweder etwas predigthaft ist oder apodiktisch«. Doch gelte diese Kennzeichnung nicht etwa nur für die Theologen in der EKAH, sondern diese selbst hätten sie durchaus auch für andere gebraucht. Darin erkennt Rippe einen Beleg dafür, dass dem Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik nicht zu viel Gewicht beigemessen werden sollte.

3.3.4.5 NEK: Innenperspektive

(1) Gebrauch theologischer Sprache und Argumentationsstrukturen

Keine theologische Sprache (Bondolfi, Fischer). Laut Bondolfi wird in der NEK »in der Regel nicht« theologisch argumentiert. Dies sieht er in den Adressaten begründet, etwa den Regierungen, die eine Beratungsanfrage gestellt haben. Um in diesem Kontext Verständlichkeit zu erzielen, »muss es so sein, dass es [sc. ein theologisches Argument] transformiert« wird. Auch nach Fischers Beobachtung spielten in der NEK »explizit theologische Gründe oder Argumente keine Rolle«. Diese würden, so Fischer weiter, von den anderen, nichttheologischen Mitgliedern auch nicht rezipiert werden.

(2) Übersetzung und Zweisprachigkeit

(Keine) Übersetzung nötig (Bondolfi, Fischer). Bondolfi betont, dass die Sprache und Argumentationsstruktur den Adressaten angemessen sein müsse. Theologische Argumente müssten daher für die Arbeit im NEK »transformiert« werden, um Verständnis zu gewährleisten. Eine andere Auffassung vertritt Fischer, der dafür plädiert, dass Christen und Theologen grundsätzlich keine andere Sprache sprechen sollten als Nichtchristen. Aus diesem Grund »braucht es hier auch keine ›Übersetzung‹ (Tietz) religiöser Sprache in nichtreligiöse Sprache, um sich Nichtchristen verständlich zu machen«. Er habe daher in der NEK auch nicht »zwiegedacht«.

(3) Herangehensweise

Herangehensweise (Fischer). Während für Fischer eine explizit theologische Argumentationsweise keine Rolle in der Arbeit der NEK spielt, erkennt er doch einen gewissen Einfluss einer hermeneutischen, phänomenorientierten Ethik, wie sie durch die theologische Ausbildung vermittelt werden könne. So wirke sich

diese Art von Ethik, die einem ethischen Prinzipiendenken skeptisch gegenüberstehe, durchaus in der »ethischen Herangehensweise sowie in den Positionen aus, die von uns vertreten wurden«. Auch treffe eine solche Herangehensweise nach Fischer in der NEK auf »eine nicht unerhebliche Resonanz« und habe »in nicht wenigen kontroversen Fragen zu Mehrheitsbeschlüssen« geführt. Als Beispiel verweist er auf ein von ihm selbst verfasstes Thesenpapier zur Suizidbeihilfe, welches das ursprüngliche Thesenpapier der NEK ersetzte und schließlich als offizielles NEK-Dokument publiziert wurde.

3.3.4.6 NEK: Außenperspektive

(1) Gebrauch theologischer Sprache und Argumentationsstrukturen

Keine religiöse Sprache, aber theologische Argumentation (Tag). Tag unterscheidet zwischen religiöser Sprache einerseits und theologischer Argumentation andererseits. Zum Gebrauch religiöser Sprache stellt sie fest, dass »mir [das] bei uns in der NEK nicht aufgefallen« ist. Anders ist ihre Beobachtung bezüglich theologischer Argumentation. Je nach Thema sei diese durchaus wahrnehmbar, etwa bei Diskussionen um die Menschenwürde. »Es geht zum Beispiel um die Auslegung der Würde, wann beginnt die Würde, kann ich eine Abwägung durchführen, darf ich keine Abwägungen durchführen, und das hat dann große Konsequenzen. Und insoweit ist eine theologische Argumentation schon von Bedeutung.«

(2) Übersetzung und Zweisprachigkeit

Übersetzung (Tag). Nach Tag finden innerhalb der NEK auch Übersetzungsprozesse von religiöser in säkulare Sprache statt. Zumeist werde mit dem Übersetzungsergebnis gearbeitet, doch sei bei intensiven Diskussionen gelegentlich zu beobachten, dass der Transformationsprozess transparent gemacht werde.

(3) Herangehensweise

Herangehensweise (Tag). Tag weist auf eine spezifische Art der Herangehensweise bei Vertretern einer theologischen Ethik hin. Sie erkennt darin einen großen Grad an Übereinstimmung mit der juristischen Argumentationsstruktur. Zwar würde möglicherweise anders akzentuiert, doch seien »die Argumentationsmuster, die Art des Herangehens ... vergleichbar mit einer guten juristischen Argumentation«.

3.3.4.7 Diskussion der Ergebnisse zu Forschungsfrage (4)

Auf Grundlage der Interviewaussagen ließen sich vier inhaltliche Kategorien bilden – der Gebrauch theologischer Sprache und Argumentationsstrukturen, Übersetzung und Zweisprachigkeit, Herangehensweise und andere Aspekte –, von den die ersten drei im Folgenden diskutiert werden.[115]

(1) Gebrauch theologischer Sprache und Argumentationsstrukturen

Als Hauptkommunikationsmedium in wissenschaftlichen Diskursen nimmt die Sprache eine zentrale Brückenfunktion zwischen Person und Inhalt ein. Dabei ist es vor allem die semantische Dimension der Sprache, die hier im Vordergrund steht, auch wenn Sprache – wie im Exkurs zu Übersetzung und Zweisprachigkeit dargestellt (s.o. S. 98ff.) – neben der semantischen Funktion weitere Dimensionen, etwa pragmatischer und performativer Art beinhaltet. Auch diese kommen im Kontext nationaler Ethikgremien zum Tragen, allerdings in untergeordneter Weise. Jede wissenschaftliche Disziplin verwendet eine ihr eigene Fachsprache. In der Untersuchung der Rolle theologischer Ethik im öffentlichen Ethikdiskurs kann die Verwendung theologischer Fachsprache als ein Indiz dafür verstanden werden, wie diese Rolle ausgefüllt wird. Auch wenn Theologizität, wie Pfleiderer betont, nicht auf ihre semantischen Dimensionen reduziert werden kann, ist deren Selbst- und Fremdwahrnehmung ein wichtiger Aspekt im Kontext der Näherbestimmung der Rolle der Theologie. Es können daher wiederholt Bezüge zur Auswertung der ersten Interviewfrage zur Rolle der Theologie hergestellt werden.

Zum Gebrauch theologischer Sprache in den untersuchten Ethikgremien lässt sich Folgendes festhalten. Bemerkenswert ist zunächst wiederum die beobachtete Diskrepanz zwischen Innen- und Außenperspektive in allen drei Gremien. Im DER tritt diese Diskrepanz dadurch noch verstärkt hervor, dass es unter den Theologen selbst Differenzen in der Wahrnehmung gibt. So sind Huber und Losinger der Ansicht, dass sie »theologische Sprache benutzen« (Huber). Für Losinger ist es »selbstverständlich«, auch explizit theologische Termini wie etwa »Geschöpf Gottes« zu verwenden. Dabrock und Schockenhoff hingegen sind überzeugt: »So etwas gibt es eigentlich nicht« (Dabrock).

Zu den Unterschieden zwischen den theologischen Vertretern treten Differenzen zwischen der Innen- und Außenperspektive. Während Huber und Losinger der Auffassung sind, theologisches Sprach- und Gedankengut in die Diskussionen miteinzubringen, können Gerhardt und Woopen davon kaum etwas erkennen. Paradigmatisch ist Gerhardts Feststellung, dass er Theologisches primär in der Strukturierung eines Beitrages von Huber anhand von zehn Unterpunkten wahrgenommen habe. Theologisches habe er lediglich in Form von sakralisierten philosophischen Positionen erkennen können.

Gerhardts Wahrnehmung wird dabei von Woopens Beobachtungen gestützt. Auch sie kann Theologisches lediglich als »Hintergrundrauschen« vernehmen. Um die theologischen Ebenen als solche wahrzunehmen, müsse man sie, so Woopen, vorher kennen. So parallel die Wahrnehmung des Gebrauchs theologischer Sprache bei Gerhardt und Woopen verläuft, so unterschiedlich ist deren

[115] Von den Äußerungen, die unter die Kategorie »Anderes« subsumiert wurden, werden einzelne im Kontext der anderen drei Kategorien diskutiert, darunter etwa die Beteiligung anderer Religionsgemeinschaften im DER.

Interpretation und Bewertung. Während Gerhardt die geringe Wahrnehmbarkeit theologischer Ethik im DER als angemessen ansieht, fordert Woopen eine deutlichere und explizitere Profilierung der theologischen Ethik bis hinein in den Sprachgebrauch.

Wie ist dieser widersprüchliche Befund im DER nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund der im zweiten Teil dargestellten theologischen Ansätze einzuordnen? Auch hier bietet sich ein vertiefender Blick auf die Öffentliche Theologie an. Dabei gilt es jedoch, die bleibenden Unterschiede zwischen den Öffentlichen Theologen Huber und Bedford-Strohm, insbesondere in der Übersetzungs- bzw. Zweisprachigkeitsthematik, zu beachten. Nach Bedford-Strohm gehört »ein klares theologisches Profil«[116] zu den Kriterien Öffentlicher Theologie. Nun lässt sich darüber streiten, was genau unter einem »klaren« theologischen Profil zu verstehen ist. Doch kann man sich *via negativa* vielleicht darauf verständigen, dass ein klares Profil mit einer Position, die primär als »Hintergrundrauschen« wahrgenommen wird, nur schwer in Einklang zu bringen ist. Öffentlicher Theologie gehe es darum, so Bedford-Strohm weiter, sich anhand »reflektierter und *neu zur Sprache* gebrachter Traditionsbasis in die globale Zivilgesellschaft ein[zu]bringen.«[117] Nicht zuletzt angesichts der auch von Losinger konstatierten »wachsenden religiösen Sprachlosigkeit« erscheint das Anliegen Öffentlicher Theologie plausibel, die christlichen Traditionen »neu zur Sprache« zu bringen. Damit sind zugleich die zwei Pole benannt, die miteinander in Verbindung zu bringen sind: die Traditionsbasis und die globale Zivilgesellschaft. Als Hauptkommunikationsmedium im öffentlichen Ethikdiskurs rückt dabei für Bedford-Strohm zu Recht die Sprache in den Fokus. Dennoch soll an dieser Stelle – in Ergänzung zu Bedford-Strohm – nochmals auf die Bedeutung anderer Medien der Kommunikation wie Bilder, Symbole, Riten und Gesten hingewiesen werden.

Damit dieses »Neu-zur-Sprache-Bringen« gelingen kann, verweist Bedford-Strohm auf die Zweisprachigkeit als Brücke zwischen Traditionsbasis und globaler Zivilgesellschaft. Sie dient einerseits dazu, die Traditionsbasis auch sprachlich einzubeziehen, während sie zugleich deren Inhalte im säkularen Diskurs plausibilisiert. Um die Zweisprachigkeit in den untersuchten Ethikgremien wird es in der Diskussion der Interviewaussagen zur Übersetzungsproblematik noch genauer gehen (s. u. S. 300–307). Hier kann vorerst festgehalten werden, dass es Huber und seinen theologischen Kollegen im DER gemäß der Selbst- und Außenwahrnehmungen offenbar gut gelingt, sich im zivilgesellschaftlichen Diskurs, wie er im Ethikrat paradigmatisch geführt wird, wahrnehmbar und verständlich einzubringen. Etwas weniger gut scheint es dagegen zu gelingen, die eigene Traditionsbasis, wie von Bedford-Strohm gefordert, auch sprachlich miteinzubeziehen.

---

[116] Bedford-Strohm, Politik und Religion, 53 (Hervorhebung CS).

[117] Bedford-Strohm, Politik und Religion, 55 (Hervorhebung CS).

In diesem Kontext ist eine Beobachtung der Nichttheologen Woopen und Gerhardt von Interesse, die auf die Repräsentanten anderer Religionsgemeinschaften im DER verweisen. Mit Leo Latasch und Ilhan Ilkilic sind im DER jeweils ein jüdischer sowie ein islamischer Wissenschaftler vertreten. Auch wenn diese nicht als Theologen, sondern als Mediziner berufen sind, werden sie doch als Vertreter ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft wahrgenommen und entsprechend in die Diskussionen einbezogen. Woopen und Gerhardt stimmen dabei in ihren Beobachtungen überein, dass sowohl Latasch als auch Ilkilic explizit aus der Perspektive ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft argumentierten. Diese an sie gerichteten »Erwartungen erfüllen sie auch«, wie Gerhardt feststellt. Auch Woopen, gefragt, ob sich Latasch und Ilkilic mit spezifisch religiösen Aspekten einbrächten, antwortet: »Ja, natürlich!« Dieser Befund, und insbesondere dessen wohlwollende Bewertung durch Nichttheologen erscheint nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund bemerkenswert, dass den Vertretern einer christlichen Theologie bei theologischen Äußerungen eher mit »Argwohn« (Gerhardt) begegnet wird.

Auch in der EKAH zeigen sich Differenzen zwischen der Innen- und Außenperspektive, wenn auch nicht so ausgeprägt wie im DER. Der Innenperspektive nach zu urteilen, wird theologische Sprache in der EKAH durchaus verwendet, wenn auch verhalten. Pfleiderer gebraucht in der Diskussion nach eigenem Bekunden »theologische Begriffe« und verweist auf seinen katholischen Kollegen Münk und dessen theologisch stärker geprägte Sprache. Die Außenperspektive, vertreten durch Rippe, vermittelt hingegen einen anderen Eindruck. Nach Rippes Beobachtungen versuchen die Theologen, das »eigene Theologische auszuklammern«. Er vermag allenfalls auf performativer Ebene, nämlich anhand eines spezifischen Duktus, ein theologisches Moment zu erkennen.

In der NEK stimmen die theologischen Vertreter Fischer und Bondolfi zwar darin überein, dass sie theologische Sprache nicht verwenden, doch mit je unterschiedlichen Begründungen. Während Bondolfi davon ausgeht, dass in einem plural verfassten und säkularen Umfeld theologische Sprache transformiert werden müsse, um verständlich zu sein, weist Fischer die Unterscheidung zwischen theologischer und säkular verständlicher Sprache im ethischen Diskurs grundsätzlich zurück. Er stellt fest, »dass nach meiner Überzeugung in ethischen Fragen Christen keine andere Sprache sprechen (sollten) als Nichtchristen«. Entsprechend hat Fischer auch »Mühe mit dem Ausdruck ›theologische Argumentation‹«. Für ihn ist dies mit der fälschlichen Annahme verbunden, dass, wie etwa philosophische Ethik philosophische Argumente beitrage, theologische Ethik theologische Argumente vorbringe, abgeleitet aus den Prämissen des christlichen Glaubens.

Auch in der NEK weicht die Außenperspektive von der Innenperspektive ab, allerdings in umgekehrter Weise. Während sich die theologischen Vertreter von jeglichem Gebrauch theologischer Sprache und Argumentationsformen distanzieren, nimmt Tag zwar ebenfalls keine religiöse Sprache, aber durchaus

theologische Argumentationsmuster wahr. Diese seien themenabhängig, aber bei umstrittenen Themen wie etwa der Menschenwürde sei »theologische Argumentation schon von Bedeutung«.[118]

(2) Übersetzung und Zweisprachigkeit

Mit der Übersetzung und Zweisprachigkeit sind zentrale Themen im Gesamtkomplex der Rolle der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs erreicht. Dies gilt umso mehr, wenn man sich, wie die Autorin der vorliegenden Studie, dem Ansatz der Öffentlichen Theologie verbunden sieht und mit Bedford-Strohm die Zweisprachigkeit als eines seiner Kennzeichen auffasst. Andere Ansätze, wie etwa der von Pfleiderer oder Fischer, schreiben diesem Aspekt eine weniger prominente Stellung zu, sei es, weil sie andere Aspekte wie den der Bildung hervorheben (Pfleiderer), sei es, weil sie davon ausgehen, dass im ethischen Diskurs zwischen Theologen und Nichttheologen keine Sprachunterschiede herrschen (sollten) (Fischer).

Wie bereits im Exkurs zu Übersetzung und Zweisprachigkeit deutlich wurde, ist Übersetzung als Voraussetzung von Zweisprachigkeit, Zweisprachigkeit jedoch nicht als notwendige Folge von Übersetzung zu fassen (s. o. S. 98ff.). Anders als eine reine Übersetzung zeichnet sich Zweisprachigkeit durch ein bleibendes Miteinander der Ausgangs- und Zielsprache aus. In der Auswertung der Interviewaussagen ist zunächst festzustellen, dass alle theologischen Vertreter die Übersetzungsthematik aufgenommen und dazu Stellung bezogen haben. Es hat sich des Weiteren gezeigt, dass die Mehrheit der interviewten theologischen Vertreter sowohl die Notwendigkeit als auch die Möglichkeit einer Übersetzung sehen und bemüht sind, diese im konkreten Umfeld der Ethikkommissionen umzusetzen. Ausnahmen waren Fischer und Losinger, mit je unterschiedlichen Gründen, die noch näher in den Blick zu nehmen sind.

Alle theologischen Vertreter im DER – mit der genannten Ausnahme – sehen die Notwendigkeit von Übersetzungsprozessen in ihrem Gremium, um theologische Sprachspiele säkular verständlich zu machen. Nach Dabrock gehört es zu den Aufgaben theologischer Ethik, »Perspektiven der verantwortlichen Gestaltung kriteriengeleitet und übersetzbar auch in nichttheologische Sprache der Gesellschaft vortragen kann«. Als einziger spricht Dabrock dabei explizit von Zweisprachigkeit. »Ich sehe mich unter dem Filter, zweisprachig zu agieren.«

Im Unterschied zu Dabrock und zu den Forderungen Bedford-Strohms findet die Zweisprachigkeit bei Huber weder in seinen Veröffentlichungen noch im Interview Berücksichtigung. Stattdessen betont er die Notwendigkeit der Übersetzung. So fänden auch im DER seiner Wahrnehmung nach »Übersetzungsprozesse« statt, »indem der Dialog mit philosophischen Ethikkonzepten möglich ist,

[118] Eine nähere Einordnung dieser Aussage ist jedoch schwierig, da für die Autorin unbestimmt bleibt, was Tag konkret unter »theologischer Argumentation« im Gegensatz zu »religiöser Sprache« versteht.

indem der Anschluss auch an medizinische Befunde, naturwissenschaftliche Befunde funktionieren kann«. Huber führt weiter aus: »Die Unterschiede der theologischen Argumentationsform kommen dann *für die Kenner* trotzdem sehr deutlich heraus« (Hervorhebung CS). Dies entspricht Woopens Beobachtung, dass »wer um die theologischen Ebenen weiß, erschließen kann, welche Positionen oder ethischen Argumentationen, die vorgetragen werden, wahrscheinlich theologisch begründet sind«. Und doch ließe sich hier, insbesondere an einen Vertreter der Öffentlichen Theologie, die Rückfrage stellen, inwieweit es dem Öffentlichkeitscharakter einer Theologie entspricht, wenn sich nur »Kenner« und Eingeweihte die Theologizität einer Aussage erschließen können.

Huber verweist dabei auf die Notwendigkeit, »dass theologische Argumente transformiert werden müssen, damit sie ein Argumentationsbestandteil eines Textes sein können, der auch von Menschen mitgetragen wird, die selber keine Christen sind, die unter Umständen Juden oder Muslime sind oder die zu religiösen Argumenten eine große Distanz haben«. Darin ist Huber Recht zu geben. Doch bleibt auch er damit – seinem eigenen Ansatz entsprechend – bei der Übersetzung stehen, ohne den nächsten Schritt zur Zweisprachigkeit zu vollziehen. Auch hier zeigt sich eine Verbindung zum zugrunde liegenden Theologie- bzw. Ethikverständnis. Wenn Huber, wie gesehen, der Frage nach dem Richtigen Vorrang vor der Frage nach dem Guten gibt und die Diskussionen im DER primär dem ersten Bereich zuordnet, dann tritt der zweite Bereich und damit die spezifisch christliche Vorstellung vom Guten in den Hintergrund.

Wie bereits in der Diskussion der ersten Forschungsfrage nach der Rolle der Theologie ausgeführt, greift Huber für seinen Standpunkt auf die in ihrer Rezeption nicht unproblematische lutherische Denkfigur der zwei Regimente zurück (s. o. S. 252, vgl. auch S. 353). Die Diskussionen im DER werden dem Bereich des weltlichen Regiments zugeordnet, während der Bereich des geistlichen Regiments zurücktritt. Diese Denkweise hat auch Implikationen für das Kommunikationsgeschehen zwischen Theologen und Nichttheologen. Eine reine Übersetzung, deren theologische Wurzeln zwar für Kenner, aber nicht für Außenstehende erkennbar sind, erscheint in dieser Sichtweise zwar folgerichtig, ist aber zugleich mit der Konsequenz verbunden, dass die »geistliche« Dimension, in diesem Fall die Theologizität, weniger sichtbar wird bzw. zu einem »Hintergrundrauschen« verschwimmt. Gerade im öffentlichen und interdisziplinären Diskurs läuft die Theologie damit Gefahr, als solche nicht mehr erkenn- und wahrnehmbar zu sein, was in letzter Konsequenz die Frage nach der Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit einer Beteiligung der Theologie aufwirft. Weitaus hilfreicher als die Denkfigur der zwei Regimente dürfte für eine Öffentliche Theologie im interdisziplinären Diskurs der ebenfalls bereits erwähnte Gedanke Bonhoeffers von der einen Christuswirklichkeit sein, in der das Weltliche mit dem Christlichen verbunden ist und das Christliche daher nicht anders als im Weltlichen existiert. Dies wird im vierten Teil noch näher ausgeführt werden (bes. S. 345f.). Dass zweisprachige Argumentationsweisen im konkreten Kontext des DER durchaus

auch »Argumentationsbestandteil eines Textes sein können« (Huber), wurde in der Diskussion von Woopens Vorschlag deutlich, in einer Stellungnahme die Schnittstelle klar zu kennzeichnen, die allgemein einsichtige Argumentationen von darüber hinausreichenden Horizonten trennt.

Unter den interviewten Theologen im DER nimmt Losinger eine Sonderstellung in der Diskussion der Übersetzungsthematik ein. Im Unterschied zu seinen drei Kollegen geht er nicht unmittelbar auf die Notwendigkeit einer Übersetzung theologischer in säkular verständliche Sprache ein. Stattdessen vertritt er die Auffassung, »dass unsere Gesellschaft insgesamt unvermeidlich mit theologischen Inhalten, mit theologischer Sprache zu tun hat«. Als Beispiel für das latente Vorhandensein theologischer Inhalte und Sprache verweist er auf die parallele Existenz von Begriffen wie »Naturschutz« und »Bewahrung der Schöpfung«, die für ihn »zwei Seiten der gleichen Medaille« darstellen, »die in einem gläubigen oder glaubensskeptischen Menschen so formuliert werden«. Entsprechend besteht für Losinger keine Notwendigkeit von Übersetzungsprozessen. »Beide Elemente, glaube ich, sind intuitiv in unserem mitteleuropäischen Kulturkontext nebeneinander und miteinander verstehbar.« Auch im konkreten Umfeld des DER sieht er für Übersetzungen keinerlei Anlass. Da die Mitglieder »allesamt hochkompetente, hochgebildete, in ihren Berufen natürlich hoch angesehene Menschen sind, ist ein Hintergrund von Allgemeinbildung und auch philosophischer Bildung vorauszusetzen, dass hier überhaupt kein Zweifel besteht, dass sie das verstehen«. Anders fällt hingegen seine Diagnose im Blick auf das gesamtgesellschaftliche Umfeld aus. Dort sei eine »wachsende religiöse Sprachlosigkeit« besonders bei jungen Menschen zu beobachten. Die Konsequenz ist für ihn jedoch nicht, eine gegenseitige Verständigung mit Hilfe von Übersetzungsprozessen zu initiieren, sondern die religiöse Sprachfähigkeit selbst zu stärken. Diesem Ansinnen ist einerseits zuzustimmen. Doch fragt es sich zugleich, ob hier nicht gerade eine gelungene Zweisprachigkeit Räume eröffnen könnte, um diese Sprachfähigkeit einzuüben. Dabei läge der Fokus ebenso auf der Übersetzung theologischer in nichttheologische Sprache wie umgekehrt. Eine »Rückübersetzung« könnte dabei nicht nur dazu beitragen, religiös sprachfähiger zu machen, sondern auch neue Verstehenshorizonte zu eröffnen, indem längst verschüttete Bedeutungsnuancen neu zur Entfaltung kommen können.

Schockenhoff hingegen betont wie Dabrock und Huber die Notwendigkeit einer Übersetzung. »Es ist klar, dass wir in einer Stellungnahme, die sich an die Öffentlichkeit unserer demokratischen Gesellschaft richtet, keine religiöse Binnensprache sprechen, sondern wir versuchen das dann zu übersetzen in anthropologische Sachverhalte, ... in eine säkulare Sprache.« Er verweist dabei auf Bonhoeffers Konzept einer nichtreligiösen Interpretation religiöser Begriffe als Orientierung: »In dieser Art versuchen wir das.« Diese Prozesse sieht Schockenhoff durch die »hohe innere Nähe [der katholischen Moraltheologie] zur Moralphilosophie« unterstützt. Vom Naturrechtgedanken her erkennt Schockenhoff in moralischen Verpflichtungen darum »nicht etwas spezifisch Religiöses«.

Zweierlei fällt hier auf. Zum einen wird die Zweisprachigkeit, wie bereits bei Huber, auch bei Schockenhoff nicht thematisiert. Stattdessen bleibt auch er bei der Übersetzungsthematik stehen, deren Bedeutung er im pluralen Diskurs hervorhebt. Dies ist insofern bemerkenswert, als Schockenhoff zugleich vor dem Hintergrund des Naturrechtgedankens betont, dass »die Ethik ... etwas [ist], was mit der natürlichen Vernunft des Menschen zugänglich ist«. Doch wenn darin nichts spezifisch Religiöses zu erkennen ist, wären dann Übersetzungsprozesse in eine säkular verständliche Sprache nicht hinfällig? Zum anderen zeigt sich hier eine gewisse Einseitigkeit in der Interpretation von Bonhoeffer. Während zunächst festzuhalten ist, dass Bonhoeffers nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe auch in der Bonhoefferforschung umstritten bleibt,[119] ist Bonhoeffer gerade nicht bei der nichtreligiösen Interpretation, d. h. der Transformation religiöser Gehalte in säkulare Sprache stehen geblieben. Vielmehr zeigt sich insbesondere Bonhoeffers späteres ethische Denken von dem Bemühen geprägt, zweisprachig zu argumentieren. Diese Zweisprachigkeit wird etwa in der Begründung der Menschenrechte in seiner »Ethik« deutlich, in der er einem theologischen Argument stets ein nichttheologisches an die Seite zu stellen sucht.[120]

Eine weitere Perspektive auf die Übersetzungsthematik findet sich in der NEK bei Fischer, dessen Haltung zur Notwendigkeit von Übersetzungsprozessen sich im Laufe der Zeit gewandelt hat. Dies zeigt ein Vergleich zwischen seinen Veröffentlichungen, die mehr als zehn Jahre zurückliegen, und dem für diese Studie geführten Interview. So kennzeichnete Fischer in seinen früheren Publikationen, beispielsweise in seiner Diskussion von Rawls' Forderung einer religiösen Selbstbeschränkung im öffentlichen Diskurs, die Aufgabe der theologischen Ethik auf doppelte Weise: einerseits als Auslegung und Konkretion des christlichen Ethos in Bezug auf spezifische Problemstellungen und andererseits als »Anwaltschaft für das vom christlichen Ethos her Gebotene im Horizont öffentlicher Vernunft *durch dessen Übersetzung in allgemein rezipierbare Gründe und Argumente.*«[121] Die Parallelen zu dem etwa von Tietz vorgestellten Übersetzungsgedanken scheinen in dieser Formulierung deutlich. Auch wenn Fischers Ausführungen zum Übersetzungsgedanken eher skizzenhaft bleiben, ist dessen inhaltlich prominente Stellung als einer von zwei Aufgabenbereichen

119 Vgl. Ralf K. Wüstenberg, Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, Leipzig 2006.

120 Zur Zweisprachigkeit am Beispiel von Bonhoeffers Begründung der Menschenrechte siehe Christine Schliesser, »The first theological-ethical doctrine of basic human rights developed by a twentieth-century German Protestant theologian«. Dietrich Bonhoeffer and Human Rights, in: Kirsten Busch Nielsen/Ralf K. Wüstenberg/Jens Zimmermann (Hg.), A Spoke in the Wheel. Reconsidering the Political in the Theology of Dietrich Bonhoeffer, Gütersloh 2014, 369–384.

121 Fischer, Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung, 261 (Hervorhebung CS). Bereits in früheren Veröffentlichungen hat sich Fischer mit dem Übersetzungsgedanken beschäftigt, so etwa in Fischer, Übersetzbarkeit. In diesem Beitrag geht Fischer jedoch weniger auf den Übersetzungsprozess »religiöser« in »säkulare« Sprache

theologischer Ethik nicht zu übersehen. Umso bemerkenswerter erscheint seine Neupositionierung ein Jahrzehnt später. Die Notwendigkeit der vormals eingeforderten Übersetzung wird nun negiert, unter anderem in expliziter Ablehnung des Tietz'schen Ansatzes. Fischer macht deutlich, »dass nach meiner Überzeugung in ethischen Fragen Christen keine andere Sprache sprechen (sollten) als Nichtchristen. ... Daher braucht es hier auch keine ›Übersetzung‹ (Tietz) religiöser Sprache in nichtreligiöse Sprache, um sich Nichtchristen verständlich zu machen.« An die Stelle der Forderung einer Übersetzung tritt nun ihr Gegenteil: die Forderung nach *keiner* Übersetzung und damit zugleich die Zurückweisung des Zweisprachigkeitsgedankens.

Über die Gründe dieses Wandels hat Fischer sich im Interview nicht geäußert. Er verweist auf seine Erfahrungen in der NEK: »Ich habe in der NEK nicht ›zwiegedacht‹, einerseits theologisch (was ich für mich behalten habe, weil es den anderen nicht verständlich zu machen ist) und andererseits allgemein verständlich.« Aus dieser Aussage scheint allerdings ein doppeltes Missverständnis des Übersetzungsvorganges zu sprechen. Zum einen bleibt die Verbindung zwischen Übersetzung und Zweisprachigkeit zu wenig berücksichtigt. Der Übersetzungsvorgang ist auf Zweisprachigkeit ausgerichtet; das Theologische »für sich zu behalten«, dürfte sich daher als Verkürzung herausstellen. Zum anderen scheint Fischer nun davon auszugehen, dass das Theologische »den anderen« grundsätzlich nicht verständlich zu machen ist. Hatte er früher noch darauf verwiesen, dass »sich nicht alles, was zur sittlichen Orientierung des christlichen Glaubens gehört, in allseits rezipierbare säkulare Argumente übersetzen lässt«,[122] so scheint nun aus dem »nicht alles« ein »alles nicht« geworden zu sein.

Wie Fischer steht auch Münk der Übersetzungsthematik kritisch gegenüber, wenn auch aus anderen Gründen. So weist er vor allem auf die Grenzen der Übersetzung hin. »Eine ›Übersetzung‹ religiöser Gehalte in säkulare Kategorien, wie sie Jürgen Habermas (mit erheblicher Breitenwirkung) anregte, trifft meines Erachtens aber nicht selten auf große Schwierigkeiten, zum Beispiel dann, wenn man sich als Theologe mit mehreren, sich manchmal sogar ausschließenden, säkularen Auffassungen in der gleichen Angelegenheit konfrontiert sieht.« Dort, wo einander widersprechende säkulare Positionen auftreten, erkennt Münk »für die vielbeschworene Anschlussfähigkeit (vom Standort einer theologischen Disziplin aus) auch deutliche Grenzen«, da man zwangsläufig nicht für jede dieser divergierenden Positionen gleichermaßen anschlussfähig sein könne. Angesichts solcher Unvereinbarkeiten plädiert Münk dafür, »›Farbe‹ zu bekennen für jenen argumentativen Weg, der nach eigenem Urteil am ehesten zu verantworten ist«.

---

ein, sondern widmet sich der dahinterliegenden »Aufgabe, die Struktur des Sittlichen unverkürzt und umfassend in den Blick zu nehmen« (ebd., 235).

122 Fischer, Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung, 261.

Zu Recht weist Münk mit seiner Kritik am Übersetzungskonzept auf dessen Grenzen hin und darauf, dass theologische Sprache nicht unbegrenzt in säkular verständliche übersetzbar ist. Dieser Aspekt kam in der bisherigen Diskussion noch kaum zum Tragen. Dabei ist Münks Kritik an dem Übersetzungsgedanken nicht grundsätzlicher Natur, sondern sie spiegelt das wider, worauf Tietz bereits unter dem Stichwort »Unübersetzbarkeit« hingewiesen hat. Während Tietz die Unübersetzbarkeit bei starken Bildgehalten und leitenden religiösen Prämissen wie der Existenz Gottes verortet, weist Münks Kritik auf noch einen weiteren Aspekt hin: Auch übersetzte theologische Sprache ist nicht an alle säkularen Rationalitätsformen gleichermaßen anschlussfähig, sondern es bestehen im säkularen Bereich unterschiedliche inhaltliche Strukturen, von denen manche für übersetzte theologische Inhalte leichter anschlussfähig sind als andere.

Im Blick auf die Grenzen der Übersetzung zeigt Rippe aus der Außenperspektive noch einen weiteren wesentlichen Aspekt auf. »Das Problem ist natürlich, das Wort ›Übersetzung‹ setzt voraus, dass es ein Synonym gibt.« Dies sei jedoch nicht immer der Fall. Es sei dann »besser zu sagen: Hinter diesem säkularen Begriff steht dieser Ausdruck und es gibt einen gewissen Kern, der nicht übersetzbar ist.« Im Blick auf diesen nicht übersetzbaren Kerninhalt spricht Rippe von einem »Bedeutungsverlust«. Auf das Problem eines repräsentationalistischen Übersetzungsverständnisses, das von einer semantischen Äquivalenz zwischen Ausgangs- und Zielsprache ausgeht, wurde bereits im Exkurs zu Übersetzung und Zweisprachigkeit aufmerksam gemacht (s. o. S. 98ff.).[123] Rippes Einwand korrespondiert daher mit der neueren Translationsforschung, die diese Äquivalenz in Frage stellt und ein angepasstes Verständnis der Grenzen von Übersetzungsprozessen fordert. Bedeutsam ist des Weiteren Rippes Hinweis darauf, dass die Differenzen zwischen Ausgangs- und Zielsprache transparent zu machen sind. Was sich jedoch aus der Perspektive der Zielsprache als »Bedeutungsverlust« darstellt, kann aus Perspektive der Ausgangssprache als »Bedeutungsüberschuss« thematisiert werden, der zwar nicht immer synonym zu erfassen ist, mit dem aber durchaus produktiv umgegangen werden kann.

Dabei ist nochmals daran zu erinnern, dass sprachliche Bedeutung nicht ausschließlich auf der semantischen Dimension beruht, sondern dass etwa die performative oder pragmatische Dimension hinzutreten. Die Implikationen für den Übersetzungsprozess verdeutlicht Dabrock unter Hinweis auf einen Beitrag von Cornel West, den dieser bei einem Symposium im prophetischen Stil Martin Luther Kings vorgetragen hatte: »Bedarf eine solche Rede tatsächlich der Übersetzung, oder entfaltet sie ihre eigentümliche Wirkung ... nicht gerade durch ihre Performanz?«[124] Auch wenn Dabrocks Kontrastierung von Übersetzung und Performanz hinterfragt werden kann, zeigt sich hier die Bedeutung der performa-

123 Vgl. Renn, Einleitung, 15–35.

124 Peter Dabrock, Öffentlichkeit und Religion. Aktualisierung der Gemeinwohl-Tradition in sozialethischer Perspektive, MJTh 26 (2014), 77–124, 110.

tiven Dimension und ihre Kraft, Sinngehalte zu erschließen. Dabrocks Beispiel weist auf einen vernachlässigten Aspekt insbesondere in der theologischen Diskussion um Übersetzungsprozesse hin, die sich überwiegend auf die semantische Dimension bezieht. Ohne deren Bedeutung schmälern zu wollen, ist es notwendig, darüber hinaus weitere Dimensionen des Kommunikationsgeschehens neu in den Blick zu nehmen. Für ihre Sprachfähigkeit – auch im öffentlichen Diskurs – kann die Theologie auf einen außerordentlichen Reichtum an Bildern, Symbolen und Riten zurückgreifen, der ihr auch jenseits der semantischen Dimension helfen kann, Sinngehalte zu vermitteln.

Abschließend ist auf den Gedanken der Reziprozität einzugehen, der sowohl von Tietz als auch von Stout thematisiert wird. Stout weist dabei zunächst auf die Gegenseitigkeit des Voneinander-Lernens hin, die Bestandteil des öffentlichen Diskurses sei. Der Gedanke des Voneinander-Lernens wird auch von Huber in seinem Interview eingebracht. Er stellt dabei jedoch eine gewisse Einseitigkeit in der Richtung des Lernprozesses fest. »Ich lerne, so gut ich kann, von philosophischen Ethikern, aber ich finde es eigentlich kein gutes Zeichen, dass diese nicht der Meinung sind, dass sie auch von Theologen lernen können.« Was Huber als Erfahrungswert aus dem DER berichtet, wird von Manfred Pirner im Blick auf sein eigenes Umfeld bestätigt. So nehme er beispielsweise in der Diskussion um die Schulfächer »Ethik, Werte und Normen« bzw. »Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde« (LER) in Brandenburg einen Mangel an Lernbereitschaft auf Seiten der säkularen Gesprächspartner wahr. Dort stehe »lediglich – und manchmal leider auch polemisch – die säkulare Ethik im Vordergrund.«[125] Eine derartige Einseitigkeit versperrt die Möglichkeit, bestimmte »in der Gesellschaft präsente ethische Vorstellungen durch religiöse Konzepte zu begründen und zu profilieren«,[126] wie Tietz am Beispiel des Begriffspaares »Menschenwürde/Gottebenbildlichkeit« ausführt. Nimmt man daher eine reziproke Lernbereitschaft unter gleichberechtigten Diskurspartnern als Bestandteil von Übersetzungsprozessen an, so ist von theologischer Seite im öffentlichen Diskurs verstärkt auf die Notwendigkeit hinzuweisen, dass sich auch die Gesprächspartner »auf das Erlernen religiöser Sprache und Kultur einlassen.«[127]

Ein weiterer Aspekt der Reziprozität bezieht sich auf mögliche Schwierigkeiten im gegenseitigen Verständnisprozess. Stout macht darauf aufmerksam, dass diese Probleme nicht nur die Theologie beträfen, sondern andere Disziplinen in gleicher Weise.[128] Dieser Gedanke ist, wie gesehen, in besonderer Weise

125 Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 457.
126 Tietz, Übersetzbarkeit, 98.
127 Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 452.
128 »[T]he same sort of difficulty arises for all of us, not only for religious believers, when we are asked to defend our most deeply engrained commitments«. Stout, Religious Reasons, 87. Im Blick auf Rortys Kritik fährt Stout fort: »If the reason for excluding the expression of religious commitments is that they create this type of discursive impasse, then the only fair way to proceed is to exclude the expression of many nonreligious com-

bei Pfleiderer zu finden, wenn er im Interview darauf hinweist, dass nicht nur die Theologie das Problem der Zuordnung von Positionalität und angestrebter Überindividualität habe: »Das Problem können Sie auch bei Nichttheologen identifizieren. Auch ein Philosoph hat dieses Problem seiner Positionalität und intendierten Intersubjektivität. ... Das ist nicht nur das Problem der Übersetzung spezifisch theologischer Partikularsprache für Nichttheologen, sondern jeder hat das.«

Zusammenfassend kann Folgendes festgehalten werden: Die Diskussion der Interviewaussagen zu Übersetzung und Zweisprachigkeit zeigt, dass die Mehrheit der Interviewten in der Übersetzung von theologischer in säkular verständliche Sprache eine Voraussetzung von interdisziplinärer Verständigung im öffentlichen Ethikdiskurs sieht. Als Einziger spricht Dabrock in diesem Kontext auch von Zweisprachigkeit. Anderer Auffassung sind Losinger, der im Nebeneinander beider Sprachen kein Verständnishindernis erkennt, und Fischer, der dafür plädiert, dass Theologen grundsätzlich keine andere Sprache sprechen (sollten) als Nichttheologen. Bei den Interviewten lässt sich mehrheitlich ein starker Fokus auf der semantischen Dimension von Sprache feststellen, der in der Diskussion durch Hinweise auf die sprachliche Bedeutung von pragmatischen wie performativen Elementen ergänzt wurde. Rippes Hinweis auf die Grenzen des Übersetzungsvorganges können in den Kontext neuerer translationswissenschaftlicher Erkenntnisse eingeordnet werden, die eine Abkehr von semantischen Äquivalenzbestrebungen fordern. In der Diskussion von Übersetzungsprozessen innerhalb des DER konstatiert Huber eine gewisse Einseitigkeit in der Lernbereitschaft auf Seiten der Theologen, eine Beobachtung, die aus anderen Kontexten Bestätigung findet. Hier gilt es, auf Seiten der Theologie die säkularen Gesprächspartner verstärkt auf die Notwendigkeit aufmerksam zu machen, sich auch auf religiöse bzw. theologische Sprachkulturen einzulassen, damit Verständigungsprozesse, auch mit Hilfe von Übersetzungen, gelingen können. Vor dem Hintergrund der Diskussion erscheint die Zweisprachigkeit, das bleibende Miteinander von Ausgangs- und Zielsprache im öffentlich Diskurs, als ein Desiderat, das mit der Ausnahme Dabrocks von keinem der theologischen Vertreter thematisiert wurde. Anders als ein reiner Übersetzungsvorgang ermöglicht es jedoch erst die Zweisprachigkeit einer theologischen Ethik, ihr theologisches Profil auch im öffentlichen und interdisziplinären Ethikdiskurs wahrnehmbar zu präsentieren.

(3) Herangehensweise

In der Diskussion zum Gebrauch theologischer Sprache und Argumentation in den untersuchten Ethikgremien soll abschließend auf die Herangehensweise eingegangen werden. In allen drei untersuchten Gremien nehmen Interview-

---

mitments, as well. But if we go in this direction, Rorty's view will require silence on many of the most important issues on the political agenda« (ebd., 88).

partner das Theologische in Form einer spezifischen Herangehensweise an Frage- bzw. Problemstellungen wahr. So kann Woopen im DER zwar keine explizit theologische Sprache oder Argumentationsweise erkennen, doch fließe das Theologische »in die Rekonstruktion eines Problems, in die Herangehensweise an Lösungen« ein. Allerdings bleibt unklar, worin genau für Woopen das Spezifikum einer theologischen Herangehensweise liegt. Von den im DER vertretenen Theologen selbst wird die Herangehensweise unter der Perspektive ihrer Theologizität nicht thematisiert.

In der EKAH benennt Pfleiderer die Herangehensweise als einen Ort der Theologie in der Kommissionsarbeit. »Solche sittlichen Traditionen spielen häufig beim Herangehen an Themen eine große Rolle. Wenn es um die Erhebung von Verständnisweisen geht, die dann aber später in den Stellungnahmen relativ geringen Umfang hat.« Für Pfleiderer zählen darunter etwa kulturtheologische Überlegungen, zum Beispiel die »Klärung von sehr fundamentalen Voraussetzungen«.

Auch NEK-Mitglied Fischer, der sich von einer theologischen Sprache oder Argumentation distanziert, verweist auf eine spezifische »ethische Herangehensweise«. Diese Herangehensweise ist nach Fischer als der phänomenologisch-hermeneutisch orientierte Blickwinkel zu fassen, aus dem eine spezifische Situation bzw. eine Frage betrachtet wird. So sprächen Christen zwar keine andere Sprache als Nichtchristen, auch die Art der Gründe unterscheide sich nicht von denen von Nichtchristen, aber »Christen haben sicherlich in manchen Dingen eine andere Wahrnehmung«. Diese Wahrnehmung wirke sich entsprechend auf die Herangehensweise aus.

In der NEK nimmt auch Tag aus der Außenperspektive auf die Herangehensweise als Charakteristikum der Theologie Bezug. Deren Struktur sieht sie in der Nähe einer juristischen Argumentation. Auch wenn die Akzente anders gesetzt würden, seien »die Argumentationsmuster, die Art des Herangehens … vergleichbar mit einer guten juristischen Argumentation«.

Die vier dargestellten Positionen stimmen dahingehend überein, dass sie das Theologische in der Gremienarbeit jeweils (auch) in einem formalen Merkmal verorten, der Herangehensweise. Während Woopen diesbezüglich unbestimmt bleibt, ist die Herangehensweise bei Pfleiderer kulturtheologisch gefasst, bei Fischer hermeneutisch und bei Tag juristisch. Damit zeigt sich, dass die Herangehensweise in den Ethikgremien als eine Dimension der Theologie wahrgenommen wird, ohne dass sich das theologische Moment auf eine bestimmte Art der Herangehensweise, etwa eine hermeneutische-phänomenologische Perspektive, reduzieren ließe. Auch ist die jeweils genannte Herangehensweise kein Exklusivmerkmal der Theologie, sondern durchaus mit anderen Disziplinen, etwa der Kulturhermeneutik oder den Rechtswissenschaften, vergleichbar.

Dies rührt an die Frage nach möglichen Alleinstellungsmerkmalen bzw. spezifischen Kompetenzen der Theologie und ihrer Vertreterinnen und Vertreter. In der Herangehensweise sind diese offenbar nicht zu finden. Gibt es überhaupt

solche Alleinstellungsmerkmale? Oder könnte das, was Theologen und Theologinnen in öffentlichen Ethikgremien leisten, ebenso gut von nichttheologischen Kolleginnen und Kollegen übernommen werden? Diesen Fragen soll sich mit Hilfe der Forschungsfrage (5) angenähert werden, die nach den spezifischen Kompetenzen von Theologinnen und Theologen in den untersuchten Ethikräten fragt.

3.3.5 Ergebnisse bezüglich Forschungsfrage (5): *Gibt es Ihrer Meinung nach spezifische Kompetenzen, die theologische Ethikerinnen und Ethiker auszeichnen?*

Die Frage nach den spezifischen Kompetenzen einer Rechtswissenschaftlerin oder eines Mediziners in interdisziplinären Ethikgremien scheint verhältnismäßig einfach beantwortbar zu sein. So könnte man darauf hinweisen, dass diese Personen die medizinischen Risiken eines Eingriffs oder dessen rechtlichen Aspekte kompetent einschätzen und beschreiben können. Dieselbe Frage im Blick auf Theologen zu beantworten, fällt schwerer. Da sich die Plausibilität einer Mitgliedschaft von Theologinnen und Theologen in öffentlichen und interdisziplinär zusammengesetzten Ethikgremien offenbar nicht in der Weise von selbst erschließt wie die von Rechtswissenschaftlern oder Medizinern, bisweilen sogar kritisiert wird,[129] drängt sich die Frage auf, was theologische Vertreter zur Diskussion beitragen können bzw. welche (fach)spezifischen Kompetenzen sie für den interdisziplinären Diskurs zur Verfügung stellen können. Dass dabei durchaus spezifische Erwartungen an die theologischen Vertreter gerichtet werden, zeigen Gina Atzeni und Friedemann Voigt auf. Im Blick auf den NER etwa weisen sie auf die »spezifisch theologische Expertise ..., die von den religiösen Akteuren erwartet und auch beigesteuert wird«.[130] Doch was genau verbirgt sich hinter dieser »spezifisch theologischen Expertise«?

Im Folgenden wird versucht, die Äußerungen der interviewten Gremiumsmitglieder als (1) formale Kompetenzen einerseits und (2) inhaltliche Kompetenzen andererseits zu fassen. Formale Kompetenzen umfassen dabei beispielsweise sprachliche Fähigkeiten und interdisziplinäre Kompetenzen. Inhaltliche Kompetenzen sind hingegen unter anderem im Menschenwürde- und Grundrechtebereich zu sehen sowie im Umgang mit Endlichkeitserfahrungen. Dabei können die Grenzen zwischen formalen und inhaltlichen Kompetenzen fließend sein, wie das Beispiel der mehrfach genannten Fähigkeit, spezifische Begrifflichkeiten in ihrer Genese und Rezeptionsgeschichte zu erörtern, deutlich macht. In der Frage nach möglichen spezifischen Kompetenzen theologischer Ethiker zeigen sich Konvergenzen mit der unter Forschungsfrage (1) diskutierten Frage nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Blick auf andere Disziplinen.

---

129 Vgl. aus juristischer Perspektive die bereits zitierte Einschätzung Fateh-Moghadams, dass »Religion in bioethischen Diskursen ... prima facie rechtsstaatlich bedenklich« sei. Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse, 59.

130 Atzeni/Voigt, Religion und Theologie, 223.

3.3.5.1 DER: Innenperspektive
(1) Formale Kompetenzen

Bewusstsein für (eigene) Standpunktabhängigkeit (Dabrock). Als besondere Kompetenz des theologischen Ethikers weist Dabrock das Bewusstsein um die eigene Standpunktabhängigkeit aus, die kein Alleinstellungsmerkmal der Theologie sei. »Kurz gesagt, ich halte den theologischen Ethiker für den philosophischen Ethiker, der um die dezisionistische Leiche in seinem Keller weiß.«

Interdisziplinarität (Huber). Nach Hubers Wahrnehmung ist »die Erwartung an den theologischen Ethiker, was interdisziplinäre oder transdisziplinäre Kompetenz betrifft, noch höher ... als an den philosophischen Ethiker«. Während man dem philosophischen Ethiker zugestehe, auf einer abstrakteren Ebene zu bleiben, da man ihm »abnimmt, dass das Begriffsgerüst, das er aufbaut, unwiderstehlich ist«, müsse der theologische Ethiker »zu den konkreten Fragen etwas Plausibles sagen« können, da seine »Begründung wissenschaftlich nicht so stark« einbezogen werden könne.

Lange Tradition von Moral- und Ethikfragen (Losinger). Losinger weist darauf hin, dass es »außerhalb der Kirche kaum eine Institution gibt, die eine so lange Tradition von Moral- und Ethikfragen hat« und entsprechend »eine Reihe von Kompetenzen« erworben habe, so etwa »eine gewisse Grundkompetenz in gewissen Rechtsfragen«, mit denen sich die theologische Ethik seit Jahrzehnten intensiv beschäftigte, wie er am Beispiel der Patientenverfügung verdeutlicht. Diese lange Erfahrung der geistigen Auseinandersetzung mit materialen ethischen Fragen, insbesondere mit Lebensrechtsfragen, sei ein klarer Vorteil gegenüber anderen Disziplinen. Zugleich macht Losinger deutlich, dass die theologische Ethik auch einer »methodischen Begrenzung« unterliege und nicht primär für eine Beurteilung naturwissenschaftlicher oder juristischer Explikationen zuständig sei.

Erschütterung von Plausibilitäten (Schockenhoff). Neben der Fähigkeit, »die ethischen Einsichten des Glaubens ... in einer vernunftgemäßen Weise zu explizieren« und die anderen Kommissionsmitglieder als »Partner eines Dialogs« zu sehen, betont Schockenhoff insbesondere »die Fähigkeit, gegenüber gesellschaftlichen Plausibilitäten auch kritisch zu sein und sich dem, was in einem Gremium allgemein als plausibel erscheint, zu widersetzen und diese Plausibilitäten versuchen zu erschüttern«. Neben der Dialogfähigkeit weise ein theologischer Ethiker daher auch Resistenzfähigkeit auf.

(2) Inhaltliche Kompetenzen

Trost (Dabrock). Während auch die Philosophie reflektierte Endlichkeitssensibilität an den Tag legen kann, fehlt ihr doch nach Dabrock eine entscheidende Dimension, nämlich der Trost. »Das ist, was der Philosoph nicht darf. Zitat von

Emmanuel Levinas, dem Philosophen: ›Die Philosophie kann und darf nicht trösten.‹« Dies ist es aber, was sich im Evangelium entfaltet, als »endgültige Hoffnungszusage, Zuspruchs-, Trostdimension, die sich genau mit dieser Endlichkeitsreflexion verbindet, weil Endlichkeit sich vom Endlichen her begreift«.

Vertrauen und Hoffnung (Huber). In ähnlicher Weise wie Dabrock thematisiert auch Huber die Endlichkeitserfahrungen des Menschen, jedoch unter dem Stichwort der Begrenztheit. Im Umgang mit diesen Erfahrungen, der durch Vertrauen und Hoffnung geprägt ist, erkennt auch er eine spezifische Kompetenz des theologischen Ethikers. »Dann spürt man, dass die Theologie die Möglichkeit hat, mit diesen Grenzen umzugehen in dem Bewusstsein, dass es eine Hoffnung, ein Vertrauen gibt über diese Grenzen hinaus; und dass man deswegen mit der Begrenztheit anders umgeht, als wenn man den Menschen nur als ein selbstbezügliches Wesen versteht. Und diese Differenz spielt in vielen Fällen – indirekt oder direkt – eine Rolle.«

Reichere Form der Ethik (Huber). Huber ist der Auffassung, »dass die theologische Ethik die reichere Form der Ethik ist, verglichen mit der philosophischen Ethik«. Dies sei so, »weil sie nicht sich einbildet, sie müsse aus methodischen Gründen die Gottesdimension und das Gottesverhältnis des Menschen ausblenden«. Auch für die Philosophie sei ein derartiges Vorgehen zwar nicht zwingend, so Huber weiter, doch sei dies ein inzwischen durchgängiges Argumentationsmuster philosophischer Ethik. Eine Ethik, die die Relationalität menschlichen Lebens als »eine Grundgegebenheit der menschlichen Existenz ansieht«, die sich in den vier Grundrelationen als Beziehung zu Gott, zu anderen Menschen, zur Welt und zu sich selbst ausdifferenziert, habe zwei Vorteile: Erstens könne Individualität auf diese Weise als Relationsbegriff gefasst werden und zweitens eröffneten sich neue Wege, mit der Endlichkeit des Menschen umzugehen, mit deren Reflexion fast alle ethischen Fragen zu tun hätten. »Deswegen bin ich fest davon überzeugt, dass wir da als Theologen ein Pfund haben, mit dem wir mal stärker, mal weniger stark wuchern« können.

Würde- und Grundrechtebereich (Losinger). »Unter den Spezifika sehe ich zunächst einmal den gesamten Würde- und Grundrechtebereich«, so Losinger. So seien »die Fragen der Begründung von Wert und Würde des menschlichen Lebens, seiner Freiheit, seiner Unverletzlichkeit aus einem christlichen Menschenbild« ebenso wie die »ethische Bewertung von solchen Lebensrechtszusammenhängen ... unser genuines Element«.

3.3.5.2 DER: Außenperspektive

(1) Formale Kompetenzen

Nähe zur Praxis: Predigt und Seelsorge (Gerhardt). Als spezifische Kompetenz der theologischen Ethiker benennt Gerhardt deren Praxisnähe. »Die Philosophen kommen oft aus den Seminaren nicht heraus. Und die Theologen haben eben eine gewisse Praxis.« Viele würden etwa predigen. Explizit hebt Gerhardt auch die Seelsorge hervor, die Theologen von Philosophen unterscheide.

Personenabhängig (Woopen). Woopen möchte spezifische Kompetenzen weniger an Disziplinen als an den individuellen Personen festmachen. »Ich bin prinzipiell – unabhängig von der theologischen Ethik – der Überzeugung, dass Kompetenzen eher personen- als disziplinabhängig sind.«

(2) Inhaltliche Kompetenzen

Bezug auf den Menschen (Gerhardt). Gerhardt hebt des Weiteren hervor, dass die »Theologie eine große geisteswissenschaftliche Tradition hat, die wesentlich stark auf den Menschen bezogen ist. Das heißt, man kann über Gott nicht nachdenken, ohne über den Menschen nachzudenken, der diesen Gott braucht. Also insofern sind die Theologen aufgrund ihrer theoretischen Ausrichtung in Vielem viel stärker auf den Menschen bezogen als mancher spekulative Philosoph.« Dies bringe mit sich, dass Theologen »manche Nöte und Sorgen besser« kennen. Die Nähe zum Menschen sieht Gerhardt insbesondere in der protestantischen deutschen Theologie. Dies würde er sehr schätzen. »Wenn da gute Leute sind, sind die *mindestens* so gut wie Philosophen.«

Hilfe für den anderen (Gerhardt). Eine spezifische Kompetenz des Theologen sieht Gerhardt auch bezüglich der Tragweite der Gedanken. Während der Philosoph primär auf die innere Stringenz fokussiere, könne für den Theologen der Gedanke niemals Selbstzweck sein. »Der Philosoph kann zufrieden sein, wenn der Gedanke konsequent ist. Aber der Theologe, dem kann das nicht reichen. Aus seiner Sicht muss der Gedanke in einer ganz anderen Weise wirken.« Dazu nennt Gerhardt die Kriterien Verständlichkeit und Hilfe für den anderen.

Kompetenzen als Desiderate (Woopen). Woopen formuliert die spezifischen Kompetenzen von theologischen Ethikern weniger als Beobachtung denn als Wunsch. Darunter fallen – wie in der Auswertung von Forschungsfrage (1) zur Rolle der Theologie gezeigt – das Einbringen von Sinnhorizonten, der Perspektive des Guten, christlicher Begrifflichkeiten wie »Liebe« bzw. »Nächstenliebe« sowie ein stärkeres Profil der theologischen Ethik sowohl DER-intern als auch in der nationalen und internationalen Öffentlichkeitsarbeit.

3.3.5.3 EKAH: Innenperspektive

(1) Formale Kompetenzen

Bewusstsein für (eigene) Standpunktabhängigkeit (Pfleiderer). Pfleiderer weist darauf hin, dass der theologische Ethiker »ein bestimmter Bildungstyp« sei. Zu dessen spezifischen Kompetenzen zähle, dass er »aufmerksam macht auf die Auswirkungen von standpunktgestützten Rationalitätsformen«. Dies gelte sowohl für die eigene Standpunktgestütztheit wie auch für die anderer Disziplinen.

Sensibilität für Verflechtung von wissenschaftlicher und außerwissenschaftlicher Diskursivität (Pfleiderer). Eine weitere Kompetenz des theologischen Ethikers sieht Pfleiderer im Verhältnis von wissenschaftlicher und außerwissenschaftlicher Diskursivität. »Theologen machen in der Regel nicht den Fehler zu meinen, dass erst die Wissenschaft Rationalität in die Welt bringt und dass es nur wissenschaftliche Rationalität gäbe oder dass es nur wissenschaftlich legitime Umgangsweisen mit bestimmten Grundproblemen des Menschseins gäbe.« Stattdessen weist Pfleiderer auf die Bedeutung etwa der Alltagsvernunft bzw. der praktischen Vernunft hin. »Und für diese Geflechte sind wir natürlich als Theologen in der Regel viel sensibler als Philosophen zum Beispiel.«

Interdisziplinarität (Münk, Pfleiderer). Münk weist »die Bereitschaft und Fähigkeit zu einem ... interdisziplinären Zusammenwirken« als eine der Kompetenzen theologischer Ethiker aus, auch wenn diese Fähigkeit keine exklusiv theologische sei. Pfleiderer erkennt in der Interdisziplinarität der Theologen ebenfalls einen »wichtigen Faktor«. Da die »Theologie ... in sich selber schon interdisziplinär« sei, sei dies eine natürliche Kompetenz der theologischen Ethiker und »das erleichtert Kommissionsarbeit erheblich«.

Begriffsgeschichtliche und semantische Kompetenzen (Münk, Pfleiderer). Theologische Ethiker weisen sich nach Münk auch durch »allgemein wesentliche Kenntnisse aus außertheologischen Disziplinen (zum Beispiel begriffsgeschichtlicher oder juristischer Art)« aus. So könnten sie etwa einen geschichtlichen Überblick zum Würdebegriff beitragen sowie einen »Bezug zu biblischen und theologischen Begriffen wie Gottesebenbildlichkeit und Christusförmigkeit kompetent aufzeigen«. Eine »Sensibilität für semantische Fragen« weist auch Pfleiderer theologischen Ethikern zu. Als Beispiel verweist er auf den Kreaturbegriff, der gewisse Auslegungsfragen erzeuge. Theologen könnten dazu beitragen, diese zu benennen und einzuordnen.

(2) Inhaltliche Kompetenzen

Hüter der Menschenwürde (Münk). Münk nimmt Bezug auf Stefan Zottis Studie, in der dem theologischen Ethiker die Aufgabe eines »Zeugen und Hüters der

Menschenwürde« zugewiesen wird,[131] und stellt fest: »Das kann ich grundsätzlich unterstreichen.« Doch sieht er darin kein Alleinstellungsmerkmal der Theologie, sondern verweist darauf, dass auch andere, etwa Juristen, als »Hüter der Menschenwürde« zu fungieren hätten.

Ansprechpartner für theologische und kirchliche Stellungnahmen (Münk). Eine weitere Kompetenz theologischer Mitglieder liege darin, so Münk, »Ansprechpartner für alle weiteren Anfragen« zu sein, »die theologische und/oder kirchliche Stellungnahmen zu Kommissionsthemen betreffen«. Als Beispiel verweist er auf die Frage, »ob es in der katholischen Kirche eine mit amtlicher Autorität ausgestattete Beurteilung der ›Grünen Gentechnik‹ gebe«.

3.3.5.4 EKAH: Außenperspektive

(1) Formale Kompetenzen

Sprachliche Kompetenzen: Reflexion der säkularisierten Sprache (Rippe). Rippe weist auf verschiedene sprachliche Kompetenzen auf Seiten der Theologen hin. Mit ihrer sprachlichen Sensibilität insbesondere im Gebrauch religiöser Sprache unterstützten sie das Verständnis und die »Reflexion unserer säkularisierten Sprache«. »Aufgrund dessen, dass sie diese Sprache als Eigensprache, Muttersprache kennen«, trügen Theologen viel zur Klärung und zum tieferen Verständnis religiöser Begrifflichkeiten bei, etwa in Diskussionen zum Schöpfungsbegriff in der synthetischen Biologie.

Einbringen fehlender Sprachelemente (Rippe). Des Weiteren bringen Theologen nach Rippe eine eigene sprachliche Dimension in die Kommissionsarbeit ein. »Sie prägen sprachlich etwas, was sonst nicht da wäre.« Als Beispiel nennt Rippe einen Begriff wie »Heiligkeit des menschlichen Lebens«. Ohne den Beitrag der Theologen ginge diese Dimension verloren.

Entlarvung pseudo-religiöser Argumente (Rippe). Auch zeichne Theologen nach Rippes Auffassung die Fähigkeit aus, pseudo-religiöse Argumente, die in den Diskussionen benutzt werden, zu entlarven. »Die beste Form, Scharlatane zu entlarven, ist immer, einen anderen Zauberer zu haben.« Theologen fungierten daher in gewisser Weise »als Houdinis«.

Einbringen anderer Denktraditionen (Rippe). Unter Verweis auf Münk konstatiert Rippe, dass Theologen »nicht nur die Tradition [kennen], sondern sie leben in diesen Traditionen«. Dies seien »Zweige unserer Denktradition, zu denen wir weniger Zugang haben«, wie etwa Augustin, Thomas von Aquin oder Schleiermacher. Und »wenn wir wirklich eine Palette von ethischen Positionen haben

---

131 Zotti, Theologische Ethik, 232.

wollen, gibt es einige Positionen, die am besten von Theologen vertreten werden. ... Und da muss man jemanden haben, der da drin lebt.«

(2) Inhaltliche Kompetenzen

Es wurden keine Aussagen zu inhaltlichen Kompetenzen getroffen.

3.3.5.5 NEK: Innenperspektive

(1) Formale Kompetenzen

Theologische Sensibilität (Bondolfi). Als Theologe verfügt man nach Bondolfi über »eine theologische Sensibilität«. So erkenne man etwa im »Entstehen eines neuen Lebens ... ein Zeichen, dass die Schöpfung weitergeht«. Doch müsse diese Sensibilität etwa in Diskussionen zur Gesetzgebung zurückstehen, da ansonsten »der Staat diese ethische Sensibilität der Christen der Gesamtbevölkerung aufzwingen würde«.

Vermittlung zwischen unterschiedlichen Positionen (Bondolfi). Bondolfi hebt hervor, dass Theologen gerne eine Vermittlerrolle einnähmen und bestrebt seien, zwischen unterschiedlichen Positionen einen Ausgleich herbeizuführen. Dass dies jedoch nicht immer möglich ist, liege auf der Hand. »Theologen sind Friedensfürsten und sie machen Frieden dort, wo es möglich ist.«

Sprachlich geschult (Fischer). »Ein wichtiger Punkt, den man nicht vergessen sollte: Wir sind sprachlich geschult, und in solchen Kommissionen geht es sehr häufig darum, ein Problem adäquat zu beschreiben und gute, die Sache auf den Punkt bringende Texte zu schreiben.« Dies sei, so Fischer weiter, oft seine eigene Rolle gewesen, die er in Kommissionen wie der NEK eingenommen habe.

Phänomenorientierter, hermeneutischer Blick (Fischer). Als eine Kompetenz, die eine theologische Ausbildung vermitteln kann, sieht Fischer den »phänomenorientierten, hermeneutisch gerichteten Blick«.

(2) Inhaltliche Kompetenzen

Keine spezifischen Kompetenzen (Bondolfi). Nach Bondolfi tragen Theologen in Ethikgremien wie der NEK inhaltlich nichts bei, was nicht auch von anderen Disziplinen übernommen werden könnte. »Ich glaube nicht, dass wir in dem Sinne eine Spezifität haben.« Allenfalls erkennt er in der Tradition »eine gewisse Weisheit ... Aber weiter als diese Weisheit würde ich nicht gehen.«

3.3.5.6 NEK: Außenperspektive

(1) Formale Kompetenzen

Gesellschaftliche Bedeutung der Religion (Tag). Für Tag hat Religion eine gesellschaftliche Bedeutung, die in Deutschland etwa durch die Anerkennung bestimmter Religionsgemeinschaften eine verfassungsrechtliche Dimension erhält. Auch in der Schweiz habe die Religion einen Platz in der Bundesverfassung und den kantonalen Verfassungen. »Und das bedeutet natürlich auch,« so die Folgerung von Tag, »dass diese [religiöse] Fachkompetenz wichtig ist, zum Beispiel in ethischen Fragen«. Diese Bedeutung sieht Tag darin verankert, dass »eine gewisse Ausbildung und eine Festigkeit der Kenntnisse in gewissen religiösen Wertehaltungen wichtig ist für eine Gesellschaft als solche«. Denn für viele sei dies eine Art Fundament der Gesellschaft, auch wenn es momentan kaum mehr zu erkennen sei. In diesen Wertehaltungen, die »man aber geistig durchdrungen hat«, sieht Tag einen Aspekt der Kompetenz der theologischen Ethiker.

Einbringen fehlender Argumente (Tag). Tag weist auf »die spezifische Kompetenz, dass ich … vielleicht noch ein Argument der Diskussion hinzufügen kann, was sonst fehlen würde …, und damit aber auch überzeugen kann«. Selbst wenn dieses Argument keine Berücksichtigung findet, sei es in der Diskussion immerhin bewusst gemacht worden. Als Beispiel verweist Tag auf die Debatte zur Beschneidung, bei der es zentral gewesen sei, religiöse und theologische Argumente explizit als solche zu benennen und zu diskutieren.

(2) Inhaltliche Kompetenzen

Es wurden keine Aussagen zu inhaltlichen Kompetenzen getroffen.

3.3.5.7 Diskussion der Ergebnisse zu Forschungsfrage (5)

Den Hintergrund der Frage nach möglichen spezifischen (Fach-)Kompetenzen, die theologische Ethiker auszeichnen, bildet nicht zuletzt die Frage nach dem genuinen Beitrag einer theologischen Ethik im öffentlichen, plural verfassten Ethikdiskurs, wie er hier exemplarisch an den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz untersucht wird. Gibt es eine Art Spezifikum theologischer Ethik? Etwas, das die theologische Ethik im Vergleich mit anderen Disziplinen in besonderer Weise zu leisten vermag? Anders gefragt: Kann das, was theologische Ethiker beitragen, in gleicher Weise von Vertreterinnen und Vertretern anderer Disziplinen geleistet werden? Damit ist letztlich auch die Frage nach der Notwendigkeit und Plausibilität der Beteiligung von Theologen in Gremien wie den untersuchten nationalen Ethikgremien berührt, die, wie gesehen, auch immer wieder in Zweifel gezogen wird.

In diesem Zusammenhang ist zum einen auf das Repräsentanzprinzip zu verweisen. Dieses Prinzip ist besonders im DER sichtbar, wenn dort mit den Vertretern der beiden großen Kirchen in Deutschland relevante gesellschaftliche

Gruppierungen vertreten sind. Die Repräsentanz der Kirchen im DER beruht auf der gesellschaftlichen Stellung der Kirchen, die sich allerdings – wie die Kirchenaustrittszahlen andeuten – gegenwärtig im Wandel befindet. Zugleich scheint das Repräsentanzprinzip für die Kirchen primär in Deutschland zu gelten. Im Schweizer Kontext ist eine weitaus größere Distanz zur Institution Kirche spürbar. Dies zeigt sich unter anderem an den ablehnenden Reaktionen theologischer Vertreter in NEK und EKAH auf die Repräsentanz der Kirchen im DER.[132] Dass der Repräsentanzgedanke jedoch auch in der Schweiz nicht grundsätzlich von der Hand zu weisen ist, machen die Äußerungen Pfleiderers und Tags deutlich. Tag verweist auf die Bedeutung der Religion in der Gesellschaft, während Pfleiderer den Stakeholder-Gedanken betont, der indirekt in der Besetzung eines solchen Gremiums von Bedeutung sei. In der Beantwortung unserer Frage nach dem mit ihren spezifischen Kompetenzen verbundenen Beitrag der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs kann dem Repräsentanzgedanken demnach nur eine sekundäre Stellung zukommen. Stattdessen muss sich der Blick auf die Theologie selbst richten und auf das, was sie im Verbund mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen in ethischen Diskussionen beiträgt und beitragen kann.

In der Auswertung dieser Forschungsfrage lassen sich erneut länderspezifische Differenzen erkennen. Waren die interviewten Theologen im DER der Ansicht, dass theologischen Ethikern sowohl spezifische formale wie auch spezifische inhaltliche Kompetenzen eignen, so vertraten die Theologen in den Schweizer Gremien überwiegend die Auffassung, dass Theologen zwar durchaus formale, aber keine spezifischen inhaltlichen Kompetenzen besäßen.[133] Dieses Gesamtbild lässt sich im Folgenden anhand formaler bzw. inhaltlicher Aspekte ausdifferenzieren.

---

[132] Dies mag freilich wiederum mit der weitaus schwächeren und weniger sichtbaren Stellung der Kirche in der Schweizer Gesellschaft zu tun haben. Zugleich muss auch darauf hingewiesen werden, dass der oben ausgeführte Repräsentanzgedanke von relevanten gesellschaftlichen Gruppierungen wie etwa den Kirchen auch im deutschen EthRG nicht explizit verankert ist. Dort ist lediglich festgeschrieben, dass die Mitglieder verschiedenen »Wissenschaftsgebieten« zugehörig sind oder »in besonderer Weise mit ethischen Fragen der Lebenswissenschaften vertraut sind« (§ 4 Abs. 1). Dabei bezieht sich das Wort »repräsentieren« auf »die Belange« verschiedener Disziplinen: »Der Deutsche Ethikrat besteht aus 26 Mitgliedern, die naturwissenschaftliche, medizinische, theologische, philosophische, ethische, soziale, ökonomische und rechtliche Belange in besonderer Weise repräsentieren. Zu seinen Mitgliedern gehören Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den genannten Wissenschaftsgebieten; darüber hinaus gehören ihm anerkannte Personen an, die in besonderer Weise mit ethischen Fragen der Lebenswissenschaften vertraut sind« (ebd.).

[133] Lediglich Münk verweist auf die besonderen Kompetenzen der Theologen in Fragen der Menschenwürde, doch seien diese Fähigkeiten auch von Juristen zu erwarten.

(1) Formale Kompetenzen

Mit der Ausnahme Bondolfis, der nicht der Auffassung ist, »dass wir in dem Sinne eine Spezifität haben«, nehmen alle Interviewteilnehmer auf bestimmte formale Kompetenzen theologischer Ethiker Bezug. Besonders häufig werden *sprachliche Kompetenzen* erwähnt. Für Fischer ist dies »ein wichtiger Punkt, den man nicht vergessen sollte: Wir sind sprachlich geschult.« Doch nicht nur *Formulierungskünste* zeichnen theologische Ethiker aus, sondern auch die Fähigkeit *begriffsgeschichtliche Erläuterungen* beizutragen, wie Münk, Pfleiderer und auch Rippe bestätigen. Rippe nimmt diese Kompetenz unter der Perspektive der *»Entzauberung« pseudo-religiöser Begriffe* sowie der *Reflexion säkularisierter Sprache* wahr und sieht darin spezifische Beiträge der theologischen Ethiker. Aufgrund dieser Fähigkeiten seien theologische Ethiker in Kommissionen wie der EKAH geradezu »unverzichtbar«. Unter Verweis auf Münk empfindet es Rippe des Weiteren als Vorteil, dass theologische Ethiker mit religiösen Begrifflichkeiten als »Muttersprachler« umgehen könnten, da sie in diesen Bezügen auch leben würden. Dass dies allerdings anachronistisch sei und auch ausreichend Raum für »zeitgenössische Positionen« eingeräumt werden müsse, ist für Rippe dabei offensichtlich.

Als weitere formale Kompetenz theologischer Ethik weisen Dabrock und Pfleiderer die *Reflexion der eigenen Standpunktabhängigkeit* aus. Zwar sei diese auch bei manchen Philosophen zu beobachten, doch habe der theologische Ethiker dafür eine besondere Sensibilität.

In der Außenperspektive erkennt Gerhardt in der *Praxisnähe* der Theologen eine spezifische Kompetenz, insbesondere im Vergleich mit Philosophen. »Die Philosophen kommen oft aus den Seminaren nicht heraus. Und die Theologen haben eben eine gewisse Praxis«, wie Gerhardt mit Blick auf deren Predigttätigkeit verdeutlicht.

Auch wird wiederholt auf die *Interdisziplinarität* von Theologen hingewiesen. Huber sieht Theologen in dieser Hinsicht einer höheren Erwartungshaltung ausgesetzt als Vertreter anderer Disziplinen. Pfleiderer und Münk weisen ebenfalls auf die interdisziplinäre Kompetenz von theologischen Ethikern hin, die sich nicht zuletzt aufgrund der Tatsache ergebe, dass die Theologie selbst als Bündel unterschiedlicher Wissenschaften von ihren Wurzeln her interdisziplinär sei.

Von katholischer Seite wird von Losinger wie von Bondolfi auf die *reiche Tradition theologischer Ethik* hingewiesen. Während Bondolfi sich davon »eine gewisse Weisheit« verspricht, erkennt Losinger darin einen klaren »Vorsprung« gegenüber anderen Disziplinen, da sich die kirchliche Ethik bereits lange und intensiv mit manchen Ethikfragen, insbesondere zum Lebensrecht, befasst habe.

Schließlich benennt Schockenhoff mit der »*Resistenzfähigkeit* ... die Fähigkeit, auch mal eine Dissonanz oder Differenz stark zu machen und dann auch durchzuhalten«. Dabei wird eine gewisse Spannung sichtbar zwischen Schockenhoffs Betonung der Resistenzfähigkeit, dem Initiieren und Aushalten von Disso-

nanzen als theologischer Kompetenz und Bondolfis Beschreibung von Theologen als »*Friedensfürsten*«. »Theologen sind Friedensfürsten und sie machen Frieden dort, wo es möglich ist.« Vor dem Hintergrund dieser Beschreibung der Kompetenzen von Theologen lässt sich nicht zuletzt auch Schockenhoffs und Losingers Selbstverständnis als Angehörige einer Minderheit einordnen. Wenn das Votieren gegen die Mehrheitsmeinung als eine spezifische theologische Kompetenz verstanden wird, erscheint das Einnehmen von Minderheitspositionen folgerichtig als Konsequenz.

Aus der zusammenfassenden und vergleichenden Darstellung der formalen Kompetenzen theologischer Ethiker ergibt sich zunächst folgende Beobachtung: Innerhalb der genannten Kompetenzen zeigt sich eine kategoriale Diversität. Die spezifischen Fähigkeiten reichen von rein technischen Fertigkeiten wie Formulierungskompetenzen über bildungsgebundene Fertigkeiten wie sprachliche Kompetenzen und überindividuelle Eigenschaften wie Traditionsverbundenheit bis hin zu Persönlichkeitsstrukturmerkmalen wie Dissensfähigkeit.

Des Weiteren lässt sich aufzeigen, dass sich die genannten formalen Kompetenzen im Grad ihrer theologischen Spezifität unterscheiden. Sie können einerseits als theologieunabhängig und andererseits als theologieaffin beschrieben werden. Der ersten Gruppe der theologieunabhängigen Fähigkeiten lassen sich Kompetenzen zuordnen, die grundsätzlich auch auf Nichttheologen übertragen werden können. Darunter fällt etwa die von Fischer genannte Formulierungsfähigkeit. Auch die von Gerhardt erwähnte Praxisnähe lässt sich in ähnlicher Form bei Vertretern anderer Disziplinen wie etwa der Medizin oder den Erziehungswissenschaften finden.

Andere der genannten Kompetenzen besitzen hingegen eine stärkere Affinität zur Theologie. So erscheinen zwar einige der Dimensionen der wiederholt genannten Sprachkompetenzen weniger theologie- als bildungsabhängig, wenn es etwa darum geht, bestimmte Begriffe in ihrer Genese und Rezeption zu erläutern. Doch lässt sich dabei eine Art »zusätzlicher Gewinn« ausweisen, wenn die Begriffsklärung von einem Theologen durchgeführt wird. Rippe etwa sieht es als besonders hilfreich an, wenn Theologen aus der Innenperspektive Begriffe ihrer »Muttersprache« erörtern.

Eine theologieaffine Kompetenz ist auch die Interdisziplinarität, auf die ebenfalls mehrfach hingewiesen wurde. Während selbstverständlich auch andere Disziplinen interdisziplinär arbeiten, ist die Interdisziplinarität doch in besonderer Weise eine Kernkompetenz der Theologie. Pfleiderer weist zu Recht darauf hin, dass »wir in der Theologie in der Wurzel interdisziplinär [sind], bekanntlich, weil Theologie ein Bündel unterschiedlicher Wissenschaften ist«.

Wie die Interdisziplinarität stellt sich auch die Reflexion auf die eigene Standpunktabhängigkeit als theologieaffine Kompetenz dar. Dabrock macht zu Recht darauf aufmerksam, dass auch einige philosophische Ansätze »konstitutive Blinde-Fleck-Reflexionen haben«. Als Beispiele nennt er etwa auf Wittgenstein, Luhmann, Weidenfels, Levinas und Derrida. Und doch gehört es zu den

Kennzeichen eines theologischen Ethikers, dass er um »die dezisionistische Leiche in seinem Keller weiß«.

Des Weiteren wäre auch die von Bondolfi und Losinger eingebrachte Traditionsverbundenheit der Theologie unter die Kategorie der theologieaffinen Fähigkeiten zu fassen. Zwar kann sie ebenfalls nicht als Alleinstellungsmerkmal gelten, bildet aber als eine Art überindividuelle Kompetenz einen wesentlichen Teil des Selbstverständnisses der Theologie.

Schwerer einzuordnen ist hingegen die von Schockenhoff genannte Resistenzfähigkeit theologischer Ethiker. Dabei zeigt sich ein Zusammenhang zwischen der Kompetenz, sich Mehrheitsmeinungen widersetzen zu können, und dem Selbstverständnis als Angehöriger einer Minderheit. In diesem Kontext ist auch an die verschiedenen Vorurteile zu erinnern, denen sich Vertreter einer theologischen Ethik in allen Gremien ausgesetzt sehen. Doch ist es schwierig, hier eine Kausalität abzuleiten, die entweder die Entwicklung einer gewissen Resilienz auf Erfahrungen mit Vorurteilen durch eine Mehrheit zurückführt[134] oder aus dem wiederholten Herbeiführen von Dissonanzen die Minderheitsposition erklären möchte. Auch ist in diesem Zusammenhang auf historische Erfahrungen christlicher Minderheiten hinzuweisen, die mit dem genannten Aspekt der überindividuellen Traditionsverbundenheit korrelieren, jedoch von Schockenhoff nicht näher expliziert werden.

Schließlich ist noch auf eine Äußerung Woopens einzugehen, in der sie zum Ausdruck bringt, dass nach ihrer Wahrnehmung »– unabhängig von der theologischen Ethik – Kompetenzen eher personen-, als disziplinabhängig sind«. So ist es nach Woopen entscheidender, »welcher theologische Ethiker und welcher Philosoph oder welcher Biologe in der Kommission sitzt, als dass ein Biologe da sitzt oder dass ein theologischer Ethiker da sitzt«. Dies vermag unmittelbar einzuleuchten, spricht es doch einen Aspekt an, der bisher weniger im Fokus stand, nämlich die Personenabhängigkeit jeglicher Kompetenzen. Doch so sehr Kompetenzen auch von den individuellen Personen abhängig sind, so wenig können sie darauf reduziert werden. Die Besetzung eines öffentlichen, plural zusammengesetzten Gremiums muss formalisierbar sein. Es ist daher sinnvoll, dass das Ethikratgesetz vorsieht, die Mitglieder des Gremiums aus zwei Bereichen zu rekrutieren. Einerseits sollen es »anerkannte Personen« (§ 4 Abs. 1 EthRG) sein, die mit der Materie in besonderer Weise vertraut sind. Dies vermittelt die Möglichkeit, die Personenbezogenheit von Kompetenzen zu berücksichtigen. Andererseits sollen zu den Mitgliedern »Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den genannten Wissenschaftsgebieten« (ebd.) gehören. Von den Vertretern der jeweiligen Disziplinen werden daher spezifische Kompetenzen erwartet, die sie auch von Vertretern anderer Disziplinen unterscheidet. So ist Woopen einerseits Recht zu geben, dass die jeweiligen Kompetenzen auch davon abhängen »wel-

134 Zur aktuellen Resilienzforschung siehe Martin Endress, Resilienz im Sozialen. Theoretische und empirische Analysen, Wiesbaden 2015.

cher theologische Ethiker oder welcher Biologe« an der Gremienarbeit beteiligt ist. Doch zugleich muss eine begründete Entscheidung gefällt werden können, ob überhaupt ein theologischer Ethiker oder ein Biologe vertreten sein soll. Kompetenzen sind damit nicht ausschließlich auf die Person reduzierbar, sondern enthalten stets auch eine disziplinenspezifische Komponente.

(2) Inhaltliche Kompetenzen

Die Ergebnisse der Interviewauswertung mit den Vertretern aus den Schweizer Gremien vermitteln den Eindruck, dass sie die Hauptkompetenzen eines theologischen Ethikers in vergleichsweise stärker ausgeprägten Sprachkompetenzen sehen. So ist es auffällig, dass die Interviewpartner in der Schweiz keinerlei inhaltliche Kompetenzen theologischer Ethiker benennen, sondern primär auf verschiedene formale Kompetenzen und darunter insbesondere auf die erwähnte Sprachkompetenz verweisen. Allein Münk benennt spezifische inhaltliche Kompetenzen theologischer Ethik, etwa im Bereich Menschenwürde/Menschenrechte. Er nimmt dabei Bezug auf die genannte Studie von Stefan Zotti zur theologischen Ethik in Ethikkommissionen und deren Schlussfolgerung, dass dem theologischen Ethiker die Aufgabe eines »Zeugen und Hüter der Menschenwürde«[135] zukomme. Dazu hält Münk fest: »Das kann ich grundsätzlich unterstreichen.« So sei es in den Diskussionen in der EKAH »regelmäßig um Bezugnahmen auf Menschenwürde, zum Beispiel im Zusammenhang mit Fragen des Gesundheitsschutzes in den neuen Biotechnologien« gegangen, in denen er sich als theologischer Ethiker mit dieser Kompetenz eingebracht habe. Während Münk darin also eine spezifische Kompetenz des Theologen erkennt, betont er zugleich, dass »man … daraus kein Alleinstellungsmerkmal der Theologie machen« dürfe. So seien auch andere dem Schutz der Menschenwürde verpflichtet, zum Beispiel Juristen.

Im DER zeigt sich ein anderes Bild, sowohl in der Innen- wie in der Außenperspektive. Es werden dabei drei inhaltliche Kompetenzbereiche beschrieben, die unmittelbar mit der theologischen Ethik als Disziplin verbunden sind:

(a) *Menschenwürde/Menschenrechte*. Die Kompetenz für den Bereich der Menschenwürde/Menschenrechte sieht Losinger »unter den Spezifika«, die einem theologischen Ethiker eigneten. Dazu gehörten insbesondere die »Fragen der Begründung von Wert und Würde des menschlichen Lebens, seiner Freiheit, seiner Unverletzlichkeit aus einem christlichen Menschenbild heraus«. Dabei beschränkt sich die theologische Ethik nicht auf die Deskription der wesentlichen Begründungszusammenhänge, sondern sie besitzt auch normative Dimensionen, wie sich in den entsprechenden Bewertungen zeigt. Die »ethische Bewertung von solchen Lebensrechtszusammenhängen« ist nach Losinger dann auch das »genuine Element« theologischer Ethiker.

135 Zotti, Theologische Ethik, 239.

Es überrascht, dass in Schockenhoffs Interview der Verweis auf den Bereich Menschenwürde/Menschenrechte fehlt, stellt dieser Bereich in seinem Gesamtwerk doch eines der Schlüsselthemen dar, mit dem er sich nicht zuletzt in seinem Buch zu »Naturrecht und Menschenwürde« ausführlich beschäftigt. Dort zeigt es sich – unter naturrechtlicher Perspektive – als eines seiner zentralen Anliegen, »in der gegenwärtigen Diskussion um Menschenwürde und Menschenrechte aus den vielfältigen anthropologischen Sinnvorstellungen, denen Menschen folgen, jenen normativen Kerngehalt menschlicher Würde heraus[zu]schälen, den wir in der Idee unveräußerlicher Menschenrechte schützen.«[136]

Es fällt auf, dass die inhaltliche Kompetenz, ethische Bewertungen von Lebensrechtszusammenhängen vorzunehmen, ausschließlich von den katholischen Vertretern ins Feld geführt wird. Losinger weist darauf hin, dass dieser Themenbereich in der katholischen Geistesgeschichte fest verwurzelt und traditionell Gegenstand intensiver Diskussionen sei. Zugleich fällt auf, dass die katholischen Vertreter auch in diesem Zusammenhang die Nähe der theologischen Ethik zur philosophischen Ethik betonen, wenn Losinger unterstreicht, dass »theologische Ethik ohne philosophische Ethik ja nicht denkbar« sei. Das Bestreben der katholischen Vertreter, die enge Beziehung zwischen theologischer und philosophischer Ethik herauszustellen, war bereits bei der Auswertung der vorangegangenen Forschungsfragen zu bemerken, und zwar umso deutlicher, als sich bei den evangelischen Vertretern eine eher gegenläufige Tendenz zeigt, indem verstärkt das eigene Profil evangelischer Ethik hervorgehoben wird. Dieser Eindruck bestätigt sich auch im Folgenden in der Diskussion der von den evangelischen Vertretern eingebrachten inhaltlichen theologischen Kompetenzen.

(b) *Trost, Vertrauen, Hoffnung.* Anders als der Menschenwürdebereich, der von anderen Disziplinen ebenfalls bearbeitet wird, ist die Dimension des Trostes ein Aspekt, der die Theologie von anderen Disziplinen und nicht zuletzt auch von der philosophischen Ethik unterscheidet, wie Dabrock feststellt. Nach Dabrock reflektiert zwar auch die Philosophie die Endlichkeitsthematik, doch fehle ihr der entscheidende Aspekt des Trostes. »Zitat von Emmanuel Levinas, dem Philosophen: ›Die Philosophie kann und darf nicht trösten.‹« Damit sei ein zentraler Differenzpunkt zur philosophischen Ethik benannt, der von der theologischen Ethik durchaus berücksichtigt werde. Denn das Evangelium beinhalte die »endgültige Hoffnungszusage, Zuspruchs-, Trostdimension, die sich genau mit dieser Endlichkeitsreflexion verbindet, weil Endlichkeit sich vom Endlichen her begreift«. Was Dabrock als Trost in Endlichkeitserfahrungen fasst, beschreibt Huber als Vertrauen und Hoffnung im Umgang mit Grenzsituationen. »Dann spürt man, dass die Theologie die Möglichkeit hat, mit diesen Grenzen umzugehen in dem Bewusstsein, dass es eine Hoffnung, ein Vertrauen gibt über diese Grenzen

---

[136] Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde, 193. Dieser Gedanke ist bereits in Schockenhoffs »Ethik des Lebens« zu finden.

hinaus; und dass man deswegen mit der Begrenztheit anders umgeht, als wenn man den Menschen nur als ein selbstbezügliches Wesen versteht. Und diese Differenz spielt in vielen Fällen – indirekt oder direkt – eine Rolle.«

Die Dimension des Trostes als Differenzpunkt zur philosophischen Ethik wird von Gerhardt unter der Perspektive der Seelsorge weiter entfaltet. Auch er erkennt hier eine Differenz zur philosophischen Ethik: eine »größere Nähe zur Seelsorge; und damit zum anderen Menschen«. So bringe die Praxisnähe der Theologen mit sich, dass sie »Nöte und Sorgen besser« kennen würden. Dieser Bezug auf den Menschen ist für Gerhardt im Wesen der Theologie verankert. So habe die »Theologie eine große geisteswissenschaftliche Tradition, die wesentlich stark auf den Menschen bezogen ist. Das heißt, man kann über Gott nicht nachdenken, ohne über den Menschen nachzudenken, der diesen Gott braucht. Also insofern sind die Theologen aufgrund ihrer theoretischen Ausrichtung in Vielem viel stärker auf den Menschen bezogen als mancher spekulative Philosoph.«

Während die bisher erwähnten Kompetenzen formaler wie inhaltlicher Art zum Teil zwar als theologieaffine Kompetenzen, jedoch kaum als theologiespezifische Kompetenzen diskutiert wurden, zeigen sich mit den Dimensionen des Trostes, der Hoffnung und des Vertrauens inhaltliche Kompetenzen, die auch in Abgrenzung zu ihrer Schwesterdisziplin, der philosophischen Ethik, einen gewissen Exklusivitätsanspruch beinhalten. Dies ist umso bemerkenswerter, als dieser Aspekt sowohl in der Innen- wie auch in der Außenperspektive zur Sprache gebracht wird. Hier zeigt sich nicht zuletzt das, was Huber als das »überschießende Element« beschreibt, »das in der Theologie enthalten ist«, und das von Schockenhoff in ähnlicher Weise als »Bedeutungsüberschuss« gefasst wird.

In ihrer Menschenbezogenheit vermag die Theologie und die theologische Ethikerin nicht ausschließlich, aber in besonderer Weise in Erfahrungen menschlicher Begrenztheit und Endlichkeit eine Dimension aufzuzeigen, die so in anderen Disziplinen nicht zur Geltung kommt. Es ist ein Überschuss an Bedeutung, der einerseits einen grundlegenden Transzendenzbezug hat, aber zugleich wesentlich auf den konkreten Menschen in seinen »Nöten und Sorgen« gerichtet ist. Es kommt hier auf beides an, Transzendenz- wie Immanenzbezug. Theologie ist ganz in dieser Welt und reicht doch über sie hinaus. Zur Illustration soll von den genannten drei Begriffen Trost, Vertrauen und Hoffnung hier exemplarisch die Hoffnung herausgegriffen werden.

In der Hoffnung spiegelt sich eine zentrale Facette christlicher Theologie, die verschiedentlich und ausführlich thematisiert wurde. Als besonders wirkmächtiges Beispiel sei auf Jürgen Moltmanns »Theologie der Hoffnung«[137] verwiesen, der ein halbes Jahrhundert nach ihrer Erstpublikation eine »Ethik der

---

137 Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964. Dieses Werk, das die internationale Bekanntheit Moltmanns begründete, liegt mittlerweile als erster Band der Werkausgabe (Gütersloh 2016) vor.

Hoffnung«[138] folgte. Hoffnung wird darin zum Herzstück des Christentums, und zwar nicht als Vertröstung auf das Jenseits, als Eschatologie, die die Gegenwart unberührt lässt, sondern als Hoffnung, die sich vom Reich Gottes bereits im Hier und Jetzt bewegen lässt. »Das Christentum ist ganz und gar und nicht nur im Anhang Eschatologie, Hoffnung, Aussicht und Ausrichtung nach vorne, darum auch Aufbruch und Wandlung der Gegenwart.«[139] Indem die christliche Theologie zu einer Theologie der Hoffnung wird, gibt sie Veränderungen in dieser Welt Raum. Im Blick auf die Armen etwa, denen die vorrangige Option gilt,[140] stellt Moltmann fest: »›Euch gehört das Himmelreich‹: Das ist keine Vertröstung, damit sie hier still halten, sondern eine Ermächtigung, aufzustehen und als Kinder des Reiches Gottes dieser gewalttätigen Welt Frieden zu bringen.«[141] Trost ist mit Moltmann von Vertröstung zu unterscheiden, ebenso wie die Hoffnung nicht zuletzt stirbt, sondern auferstanden ist. Eschatologie wird damit zu einer »transformativen Eschatologie«.[142]

Huber, Dabrock und Gerhardt ist damit Recht zu geben, wenn sie in der Vermittlung von Trost, Vertrauen und Hoffnung eine Kernkompetenz der Theologen ausmachen, die im pluralen Kanon der in den Ethikräten vertretenen Disziplinen einzigartig ist. Die Wirkmächtigkeit dieser Kompetenz fasst Gerhardt dabei wie folgt: »Der Philosoph kann zufrieden sein, wenn der Gedanke konsequent ist. Aber der Theologe, dem kann das nicht reichen. Aus seiner Sicht muss der Gedanke in einer ganz anderen Weise wirken.« Dass Hoffnung dabei kein Abstraktum theologischer Fachsprache bleiben muss, sondern sich in ihr mit den Worten Gerhardts »eine größere Nähe ... zum anderen Menschen« ausdrückt, zeigt Moltmann nicht zuletzt in den verschiedenen konkreten Kontexten seiner »Ethik der Hoffnung« auf. »In der Hoffnung verbinden wir Fernziele mit erreichbaren Nahzielen. Das Letzte gibt dem Vorletzten seinen Sinn.«[143] Moltmann nimmt damit eine Unterscheidung zwischen dem Letzten und dem Vorletzten auf, wie sie Bonhoeffer in seiner »Ethik« ausführt. Indem das Letzte erkannt wird, d. h. die »Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein«,[144] wird nicht etwa das Vorletzte, d. h. »all das, was dem Letzten ... vorangeht«,[145] aufgehoben. Im Gegenteil, es erhält eine neue Würde: »Das Vorletzte muss um des Letzten willen gewahrt bleiben. Eine willkürliche Zerstörung des Vorletzten tut dem Letzten ernstlich Eintrag«,[146] etwa wenn »ein menschliches Leben der Bedingun-

138 Jürgen Moltmann, Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010.
139 Moltmann, Theologie der Hoffnung, 12.
140 Vgl. Bedford-Strohm, Vorrang für die Armen (1993).
141 Jürgen Moltmann, Wer ist Christus für uns heute?, Gütersloh 2012, 20.
142 Moltmann, Ethik der Hoffnung, 53.
143 Moltmann, Ethik der Hoffnung, 20.
144 Bonhoeffer, Ethik, 137.
145 Bonhoeffer, Ethik, 151.
146 Bonhoeffer, Ethik, 152.

gen, die zum Menschsein gehören, beraubt wird«.[147] Das Letzte und das Vorletzte sind damit untrennbar verbunden.

Diese Perspektive einzubringen, gehört zu den Kompetenzen, die theologische Ethiker auszeichnen. Eine unbedingte Achtung vor dem Vorletzten wird in dieser Perspektive verbunden mit dem Bewusstsein, dass sich dessen Sinn nicht in sich selbst erschöpft, sondern seine Endlichkeit vom Letzten umfangen ist. Es ist diese Hoffnung als »Hoffnungsgewissheit«,[148] die theologisches Denken und Handeln prägt und in einen größeren Sinnzusammenhang stellt. Fehlt diese Orientierung, ist dies auch nach außen hin feststellbar, wie Woopen deutlich macht: »Und was mir empirisch eindeutig fehlt, ist die Perspektive des Sinnhorizontes. Aufzuzeigen, … warum es gut ist, etwas so und so zu tun, weil es dem Leben einen tieferen Sinn gibt, einen größeren Sinn gibt, das Leben mehr erfüllt.«

Dabei ist noch folgender Aspekt einzubringen. Die eben skizzierte Hoffnungsperspektive, die sich in diesen Sinnhorizont einfügt, bezieht sich nicht nur auf die von Huber oder Dabrock angedeuteten Erfahrungen mit der Begrenztheit bzw. Endlichkeit des Lebens. Während sich zwar die Diskussionen im DER in der Tat verstärkt mit den Grenzfragen etwa am Lebensanfang oder am Lebensende beschäftigen, so ist mit Bonhoeffer darauf hinzuweisen, dass sich die Hoffnungsperspektive der christlichen Theologie nicht in diesen Grenzerfahrungen erschöpft. Zwar hat sie auch dort ihren Ort, aber genauso in der Mitte des Lebens, »nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen«.[149]

Bei dem Skizzierten lässt sich unschwer eine Nähe zur Öffentlichen Theologie aufweisen. »Öffentliche Theologie ist Theologie der Hoffnung, weil sie die Welt als ganze als Ort sieht, in dem Gott handelt. Sie beteiligt sich am öffentlichen Diskurs pluralistischer Gesellschaften, anstatt sich auf den kirchlichen Binnenraum zurückzuziehen, weil sie auch in der Öffentlichkeit pluralistischer Gesellschaften Gottes Wirken sieht und reflektiert.«[150] Theologinnen und Theologen sind damit im öffentlichen Ethikdiskurs nicht nur »Hüter der Menschenwürde«, sondern sie sind auch »Zeugen der Hoffnung«,[151] und zwar einer Hoffnung, die nicht nur auf das Jenseits zielt, sondern in den je konkreten Diskussionen und Situationen »Sinnhorizonte« (Woopen) aufzuzeigen vermag.

(c) *Reichere Form der Ethik.* Schließlich ist noch auf eine dritte Kompetenz theologischer Ethiker hinzuweisen, die sowohl formal als auch inhaltlich gefasst werden kann, und die ebenfalls theologiespezifisch ist. Huber sieht die theolo-

---

[147] Bonhoeffer, Ethik, 152.
[148] Moltmann, Theologie der Hoffnung, 332.
[149] Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 407.
[150] Bedford-Strohm, Theologie der Hoffnung, 49f.
[151] Vgl. hierzu die Rezension von Wolfgang Huber, Wer hofft, kann handeln. Jürgen Moltmann – von der Theologie der Hoffnung zur Ethik der Hoffnung, EvTh 71 (2011), 153–160, 160.

gischen Ethiker als Vertreter einer »reicheren Form der Ethik ..., verglichen mit der philosophischen Ethik«. Fasst man dies formal, so ist auf die der theologischen Ethik eigene Methodik einzugehen. Diese ist nach Huber dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nicht »einbildet, sie müsse aus methodischen Gründen die Gottesdimension und das Gottesverhältnis des Menschen ausblenden«. Damit ist das, was Rippe »diese starke Prämisse« nennt, nämlich Gott, methodisch nicht als »Problem« (Rippe) gefasst, sondern ganz im Gegenteil als Stärke bzw. Reichtum. Dieser methodische Ansatz hat nun unweigerlich inhaltliche Konsequenzen.

Der Reichtum dieses Ansatzes tritt nach Huber vor allem unter zwei inhaltlichen Aspekten in den Blick: Einerseits habe man auf diese Weise »den Vorteil, die Individualität als einen Relationsbegriff zu fassen«, während man andererseits »mit der Endlichkeit der menschlichen Existenz ganz anders umgehen kann«. Den Aspekt der Relationalität der Individualität hat Huber in seiner »Ethik« ausführlich ausgearbeitet. Unter der Perspektive der Relationalität wird persönliche Freiheit als »individuell, aber nicht egozentrisch«[152] gefasst. Sie ist damit »nicht nur ein Anspruch des einzelnen im Blick auf sein eigenes Leben; sie ist zugleich ein Maßstab für den Umgang mit den anderen«[153] und hat daher »kommunikativen Charakter«.[154] Indem Freiheit relational gefasst ist, hat sie Auswirkungen auf jeden Bereich menschlichen Lebens; eine Perspektive, die ausgesprochen produktiv ist, wie Huber in seiner »Ethik« anhand verschiedener Grundfragen menschlichen Lebens entfaltet.

Indem Huber die konkreten Grundfragen und Konfliktsituationen menschlichen Lebens als Ausgangspunkt der Ethik nimmt – und nicht etwa ein abstraktes Begründungsinteresse –, zeigt sich eine gewisse Parallelität zu Fischers Anliegen, die konkrete Situation ernst zu nehmen. Doch während es für Fischer vor allem auf »die moralische Signifikanz der *erlebten* [bzw. narrativ vergegenwärtigten] Situation«[155] ankommt, rückt Huber den Begriff der »verantworteten Freiheit«[156] in den Mittelpunkt. Im Vergleich mit philosophischen Positionen betont Huber, dass die Freiheit des Menschen nicht selbstverdankte, sondern geschenkte Freiheit sei, und dass der Umgang mit dieser Freiheit auch Scheitern sowie Neuanfang beinhalte.[157]

Es ist bemerkenswert, dass dieser letztgenannte Aspekt, der Umgang des Menschen mit Erfahrungen des Scheiterns und mit Schuld, von den interviewten Theologen nicht näher thematisiert wird. Denn eine weitere besondere Kompetenz theologischer Ethiker dürfte darin liegen, auf die Ressourcen hinzuweisen, die die christliche Theologie für den Umgang mit Schuld bereithält. Denn »in der

152 Huber, Ethik, 11.
153 Huber, Ethik, 11.
154 Huber, Ethik, 13.
155 Fischer, Ethik als rationale Begründung der Moral, 195.
156 Huber, Ethik, 15.
157 Huber, Ethik, 15.

Bitte um Vergebung unserer Schuld vertrauen wir uns der uns gerecht machenden Gerechtigkeit Gottes an.«[158] Die Möglichkeit, neu anfangen zu können,[159] ist damit eine ungemein produktive Ressource, auf die theologische Ethiker verweisen können.

Der Umgang mit Schuld und Scheitern führt unmittelbar zum zweiten Aspekt. Huber verweist darauf, dass eine theologische Ethik mit Erfahrungen menschlicher Endlichkeit anders umgehen könne als nichttheologische Ansätze. Dies ist bereits im Kontext der Diskussion des Hoffnungsbegriffs angeklungen. Nun könnte man allerdings kritisch einwenden, dass die Debatten etwa im DER kaum den angemessenen Raum dafür böten, persönliche Inhalte wie Versagen und Schuld zu thematisieren. Dem ist mit Huber entgegenzuhalten, dass »fast alle ethischen Fragen ... damit zu tun [haben], wie der Mensch mit seiner Endlichkeit umgeht«. Viele bioethische Kontexte, sei es die Diskussion um die sogenannten Babyklappen, zur Sterbehilfe oder zur Präimplantationsdiagnostik, bieten reichlich Anknüpfungspunkte, um diese Themen miteinzubringen. Es erscheint hier geradezu als Versäumnis, wenn die existentiellen menschlichen Erfahrungen von Schuld und Scheitern und der Umgang damit ausgeblendet werden. Aus der Perspektive theologischer Ethik ist auch und gerade in den Erfahrungen menschlicher Grenzen und menschlichen Versagens der Ort der Hoffnungsbotschaft christlicher Theologie mit ihrem Verständnis von Vergebung und Versöhnung. Huber ist daher Recht zu geben, dass theologische Ethiker allen Grund haben, neben ihren zahlreichen formalen Kompetenzen auch ihre inhaltlichen Kompetenzen selbstbewusst einzubringen, die von der Menschenwürdethematik über das Einbringen von Trost-, Vertrauens-, und Hoffnungsperspektiven hin zu Angeboten über den Umgang mit Schuld und Scheitern reichen. Denn »wir als Theologen [haben da] ein Pfund ..., mit dem wir mal stärker, mal weniger stark wuchern« können.

3.3.6 Zwischenfazit

Als Zwischenfazit lässt sich bisher Folgendes festhalten: Mit Hilfe der durchgeführten Interviews konnten wesentliche Einblicke in die gegenwärtigen und tatsächlichen Rollen der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs – wie er beispielhaft in den nationalen Ethikgremien stattfindet – gewonnen werden. Die Aussagen der Interviewpartnerinnen und Interviewpartner spiegeln dabei die bereits im zweiten Teil anhand der Diskussion unterschiedlicher Modelle sichtbar gewordene Pluralität wider. Diese Pluralität umfasst mehrere Dimensionen. Sie zeigt sich einerseits in der normativen Dimension der Frage, welche Rollen

---

[158] Eberhard Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1999, 234.

[159] In diesem Zusammenhang gerät auch das insbesondere im evangelischen Raum in Vergessenheit geratene Angebot der Beichte in den Blick. Vgl. hierzu Gunter Prüller-Jagenteufel/Christine Schliesser/Ralf K. Wüstenberg (Hg.), Beichte neu entdecken. Ein Kompendium für die Praxis, Göttingen 2016.

die theologische Ethik in der Öffentlichkeit spielt bzw. spielen soll. Aussagen von Fischer oder Pfleiderer weisen dabei Affinitäten zur ethischen Theologie Rendtorffs auf, wenn dieser für eine Zurückhaltung der Theologie in Fragen öffentlicher Relevanz plädiert. Im Unterschied dazu fordern etwa Huber und Schockenhoff klare theologische Positionierungen im öffentlichen Diskurs. Diese Forderung entspricht den von ihnen vertretenen Ansätzen einer Öffentlichen Theologie bzw. einer kritischen Zeitgenossenschaft. Querverbindungen zum Ansatz Herms', insbesondere seiner Forderung einer Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses, ließen sich in den Beiträgen Woopens ziehen, wenn sie beispielsweise für mehr Transparenz im Umgang mit religiös bzw. weltanschaulich positionierten Horizonten wirbt.

Neben der normativen Pluralität zeigte sich zugleich eine deskriptive Pluralität in dem Sinne, dass verschiedene Akteurinnen und Akteure die jeweilige Rolle der Theologie in ihrem Gremium ganz unterschiedlich wahrnehmen. Besonders deutlich wurde diese Pluralität beispielsweise im Vergleich der Innen- mit der Außenperspektive im DER. Während Huber und auch Schockenhoff die Ansicht vertreten, dass die theologische Ethik in ihrem Gremium durchaus eine Rolle spiele, konnten die interviewten Vertreter einer Außenperspektive Gerhardt und Woopen diese Rolle allenfalls als »Hintergrundrauschen« (Woopen) wahrnehmen. An dieser Stelle zeigten sich zugleich die spezifischen Herausforderungen, die sich mit dem Anspruch der Öffentlichen Theologie sowie der kritischen Zeitgenossenschaft verbinden, theologische Positionen klar und verständlich in den öffentlichen Diskurs einzuspeisen. In der sich anschließenden Diskussion wurde daher Bedford-Strohms Plädoyer für eine Zweisprachigkeit aufgenommen und weitergeführt. Auch wenn sich die Öffentliche Theologie als das bisher produktivste Paradigma einer Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit erwiesen hat, wurden in der Diskussion verschiedene Anfragen und Kritikpunkte laut. Der letzte Teil dieser Studie stellt sich daher der Herausforderung, vor dem Hintergrund der bisherigen Diskussion – und die Kritik an der Öffentlichen Theologie aufzunehmend – konstruktive Impulse für eine Weiterentwicklung dieses Modells zu entfalten.

Doch zuvor soll es um eine dritte Dimension der Pluralität gehen, die in dieser Studie deutlich geworden ist. Gemeint sind die unterschiedlichen Perspektiven, die sich länderspezifisch zuordnen lassen. Ziel dieser länderübergreifenden Studie war es nicht zuletzt, die oftmals latenten Unterschiede in der Beschreibung und Bewertung der Rollen der Theologie in der Öffentlichkeit sichtbar werden zu lassen. Folgender Exkurs soll daher die Einordnung und das Verständnis der in den Interviewaussagen zu Tage getretenen länderspezifischen Differenzen erleichtern.

Exkurs: Zur Rolle von Theologie und Kirche in der Öffentlichkeit: Länderspezifische Unterschiede zwischen Deutschland und der Schweiz

In den Antworten auf die Interviewfragen zur Rolle der theologischen Ethik im DER, in der EKAH und in der NEK, zum Selbstverständnis und zur Außenwahrnehmung der theologischen Vertreter sowie zum Gebrauch theologischer Sprache und zu spezifisch theologischen Kompetenzen sind teilweise deutliche Unterschiede zwischen den Aussagen der Mitglieder der Schweizer Ethikräte und denen des DER zu Tage getreten und thematisiert worden. Im Folgenden sollen einige Überlegungen zum Verständnis und zur Einordnung dieser Differenzen vorgebracht werden.

Für jemanden, der oder die wie die Verfasserin der vorliegenden Studie aus dem deutschen Kontext stammt, ist es dabei hilfreich, sich einige grundsätzliche Charakteristika der schweizerischen Theologie- und Kirchenlandschaft vor Augen zu führen, die nicht zuletzt in der Gremienmitarbeit relevant werden können. Dabei geht es zunächst um einen kulturhermeneutischen Aspekt sowie um einen politisch-systemischen Aspekt, die jedoch beide, wie sich zeigen wird, eng miteinander verknüpft sind.[160]

In der kulturhermeneutischen Perspektive wird schnell deutlich, dass es in der Schweizer Kultur auf die Feinheiten und Nuancen ankommt. Thomas Schlag bemerkt diesbezüglich: »Wer beim Hören die Nuancen nicht wahrnimmt, läuft schnell Gefahr, das Entscheidende zu überhören. Wer beim Reden zu deutlich oder gar zu laut wird, dem droht, auf subtilste Weise ignoriert zu werden. Die kleinsten Gesten und Signale werden in eidgenössischem Eigensinn genauestens beobachtet und wollen auch beachtet werden. Wer die feinen Unterschiede hingegen übergeht, hat ein Problem, ohne dass er es überhaupt merkt.«[161] An die Stelle der offenen Auseinandersetzung tritt in der Regel das Bemühen, eine Eskalation des Konfliktes zu verhindern und einen Konsens zu finden, dem alle Beteiligten zustimmen können. Die helvetische »Kunst der Vermittlung und der Verständigung«[162] durchzieht die schweizerische Kultur und damit auch die Theologie- und Kirchenlandschaft.

Der politisch-systemische Aspekt zeigt sich in dem, was gemeinhin als »schweizerische Konkordanzdemokratie«[163] bezeichnet wird. Unter dem Kon-

---

160 Für das Folgende vgl. den erhellenden Aufsatz von Thomas Schlag, Reformierte Kirche im helvetischen Kulturkontext. Deutsch-Schweizerische und deutschschweizerische Perspektiven, in: Birgit Weyel/Peter Bubmann (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig 2014, 80–93.

161 Schlag, Reformierte Kirche, 80.

162 Volker Reinhardt, Geschichte der Schweiz, München ²2007, 119.

163 Vgl. hierzu Christoph Stückelberger, Interdependenz zwischen schweizerischer Konkordanzdemokratie und schweizerischer protestantischer Ekklesiologie im 20. Jahrhundert – und im 21.?, in: Albrecht Grözinger/Georg Pfleiderer/Georg Vischer (Hg.), Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit, Zürich 2003, 291–310.

kordanzprinzip wird dabei Folgendes verstanden: »Das Konkordanzprinzip kann – wie das Mehrheitsprinzip und der Proporz – als Konfliktregelungsmechanismus zwischen rivalisierenden Gruppen betrachtet werden. An die Stelle von Mehrheitsentscheiden oder autoritärer Entscheidung einzelner tritt das gütliche Einvernehmen, die Suche nach einem breit abgestützten Kompromiss. Die Eigentümlichkeit der Konkordanz ist, dass sie meist nicht aufgrund zwingender Rechtsnormen praktiziert wird, sondern auf freier Vereinbarung beruht.«[164] Das Konkordanzprinzip ist in diesem Kontext nicht nur als politisch-kulturelles Spezifikum von Bedeutung, sondern aufgrund des engen Zusammenhangs von Gesellschaftskonzepten und Ekklesiologien auch für das Verständnis von Theologie und Kirche in der Schweiz.[165] Christoph Stückelberger weist dabei bemerkenswerte Parallelitäten zwischen staatlichen Konkordanzmechanismen und dem Konkordanzverhalten der protestantischen Kirchen in der Schweiz nach. Auch auf Seiten der Schweizer Theologie bzw. Sozialethik sei die Konkordanzdemokratie durch die Jahrzehnte wohlwollend-kritisch rezipiert worden, was zu einer wechselseitigen Einflussnahme und Prägung geführt habe.[166] Zu den Vorteilen des Konkordanzprinzips zählen nach Stückelberger unter anderem eine sachbezogene Problemlösung, institutionelle Stabilität, sozialer Friede sowie der Einbezug von Minderheiten und Opposition. Zu den Gefahren bzw. Nachteilen gehören, so Stückelberger, falsche Kompromisse, mangelnde Problemlösungsfähigkeit, die Bildung eines Elitenkartells, die Gefahr der Verdeckung von Macht sowie Innovationsschwäche. Grundsätzlich gelte jedoch, dass »die Konkordanzstruktur alle gesellschaftlichen Sektoren in der Schweiz prägt: Politik, Wirtschaft, Kultur, Medien, Kirchen.«[167] Der kulturhermeneutische Aspekt eines ausgeprägten Gespürs für Feinheiten, Harmonien und Konsens und der politisch-systemische Aspekt des Konkordanzprinzips durchdringen und verstärken sich wechselseitig, während sie zugleich alle Ebenen der Schweizer Realität prägen.

Im Blick auf die Kirchen- und Theologielandschaft mag dies für Außenstehende bisweilen mit dem Eindruck einer gewissen Profillosigkeit einhergehen. Schlag verdeutlicht dies am Beispiel verschiedener Medienbeiträge zu kirchlichen Themen, die eine große Bandbreite an kirchlich sanktionierten oder zumindest tolerierten Meinungen offenbart, und verhehlt dabei nicht die Irritationen, die bei Außenstehenden dadurch entstehen können. Dazu zählen etwa Presseberichte über eigenständige kirchliche Feiern anlässlich des Reformationsjubiläums 2017, die auf Schweizer Reformatoren wie Zwingli oder Oekolampad

---

[164] Alois Riklin (Hg.), Handbuch politisches System der Schweiz, Bd. 1, Bern 1983, 62.

[165] Zur grundsätzlichen Interdependenz von Staatstheorien, Gesellschaftskonzepten und Ekklesiologien vgl. Albrecht Grözinger/Georg Pfleiderer/Georg Vischer (Hg.), Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit, Zürich 2003.

[166] Stückelberger bezieht sich in seiner Analyse auf Leonhard Ragaz, Karl Barth, Emil Brunner, Arthur Rich und Hans Ruh.

[167] Stückelberger, Interdependenz, 297.

fokussieren, oder über eine Schweizer Pfarrerin ohne Gottesglauben. »Dieses in den verschiedenen medialen Berichten benannte dreifache ›ohne‹ – also ohne Jubiläum, ohne Gottesglaube, ohne Bischof – kann aus der Außenperspektive irritierend wirken und als Verlust angesehen werden, so als ob hier etwas fehle. So als ob endgültig nicht mehr klar sei, was die Reformierten und ihre Identität bzw. den Kern ihres Wirkens und Wollens eigentlich überhaupt ausmache.«[168]

Das von Schlag angesprochene Problem anscheinend fehlender Identitäten und Profile ist auch in der Interviewauswertung erkennbar geworden. Als Beispiel dafür mag etwa das explizite Anliegen Fischers dienen, in der NEK nicht als Theologe oder gar als Kirchenvertreter wahrgenommen zu werden, oder auch Pfleiderers Selbstbeschreibung als im Vergleich zu seinem katholischen Kollegen »weniger ortbar«, dafür »leichter anschlussfähig«. Anschlussfähigkeit, Integration, Dialog und Konsensfähigkeit erscheinen damit im Schweizer Kontext prioritär, die Suche nach Profil und Identität zweitranging.

Aufschlussreich ist diesbezüglich auch ein Blick in die beiden Grundwerteschriften als eine Art Selbstdeklaration aus der Feder des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds (SEK). Das oberste Ziel aller wertorientierten Beiträge wird wie folgt beschrieben: »Die Ermöglichung von und die Befähigung aller zur Teilnahme an der Gemeinschaft bilden das übergeordnete Ziel aller Wertorientierungen in christlicher Perspektive.«[169] Die Beteiligung aller an Gemeinschaft und am Gespräch wird damit zum Wert an sich erhoben, ja faktisch zum höchsten Wert, dem normative Inhalte untergeordnet werden. »Die grundsätzliche Anerkennung der und des Anderen sowie die Befähigung zur Teilnahme aller Beteiligten am Gespräch geht jeder normativen Positionierung voraus. Kirchliche Stellungnahmen gründen nicht nur auf diesem Fundament. Vielmehr muss sich dieses Prinzip in ihren konkreten Urteilen widerspiegeln.«[170] Jegliche Ansätze inhaltlicher Hierarchien oder »Leitkulturen«, christlich oder anders fundiert, werden daher vehement als »dem Geist demokratischer, weltanschaulich neutraler Gesellschaften grundlegend«[171] widersprechend zurückgewiesen. Von außen betrachtet, scheint die Methode damit zur Position, Gespräch und Konsens zum Selbstzweck zu werden.

Anders stellt sich dieser Befund aus der Innenperspektive dar. Aus schweizerischer Perspektive müssen Profil und Unschärfe, Identität und Konformität nicht notwendigerweise als einander ausschließende Alternativen betrachtet werden, sondern können dialektisch und durchaus fruchtbar aufeinander bezogen sein. Schlag weist darauf hin, dass die Metapher der Suche selbst zum Erkennungsmerkmal der Reformierten geworden ist, wenn sich etwa die Kir-

---

168 Schlag, Reformierte Kirche, 82.

169 Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Hg.), Grundwerte aus evangelischer Sicht (SEK Position 7), Bern 2007, 73. Vgl. auch Frank Mathwig/Christoph Stückelberger, Grundwerte. Eine theologisch-ethische Orientierung, Zürich 2007.

170 SEK, Grundwerte aus evangelischer Sicht, 72.

171 SEK, Grundwerte aus evangelischer Sicht, 72.

che als »offene Such- und Weggemeinschaft«[172] versteht oder ihre Eigenheiten unter dem Stichwort »Suchbilder einer Identität«[173] beschrieben werden.[174] »Der permanente diskursive Balanceakt ist Teil des Programms – und zwar in aller Radikalität.«[175]

Diese kulturhermeneutischen bzw. politisch-systemischen Beobachtungen lassen sich auch hinsichtlich der Rolle von Theologie und Kirche in der Öffentlichkeit weiterführen. Die Kultivierung der Polyphonie und die Abneigung gegenüber Hierarchien, die sich nicht zuletzt auch in der strukturellen Verfasstheit der schweizerischen Kirchen widerspiegeln, hat zur Folge, dass sich in der Öffentlichkeit bisweilen gänzlich unterschiedliche kirchliche Stimmen erheben, sofern sie sich überhaupt erheben. Die Rolle der Kirche in der Öffentlichkeit ist zudem im Zusammenhang mit ihrer rechtlichen Stellung zu sehen, die in der Schweiz von jedem Kanton eigenständig und unterschiedlich geregelt wird. So hat die Kirche etwa in Genf, der Stadt Calvins, den juristischen Status eines privatrechtlichen Vereins. Auch gilt es zu bedenken, dass die verfassungsmäßig festgeschriebene Religionsfreiheit in der Schweiz traditionell vor allem als Schutz *vor* Religion verstanden und interpretiert wird. Grundsätzlich hat die öffentliche Rolle der Kirchen in der Schweiz damit »eine stark zivilreligiöse Kontur«.[176]

Im Vergleich mit Deutschland zeigt sich damit für die Schweiz eine insgesamt schwächere Stellung von Kirche und Theologie in der gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Diese Einschätzung spiegelt sich auch in den Ergebnissen der Interviewauswertung. Bondolfi etwa stellt fest: »Die Schweiz ist wesentlich säkularisierter als Deutschland.« Dabei gebe es auch innerhalb der Schweiz ein gewisses Gefälle. Während etwa in Genf die Zahl der Protestanten kontinuierlich abnehme, gebe es »vor allem in der deutschen Schweiz noch eine gewisse Respektabilität der Kirchen, aber mehr als Respektabilität nicht«. Doch keinesfalls hätten die Kirchen in der Schweiz »die Präsenz, die sie in Deutschland haben«. Für Bondolfi ist dieser Befund auch mit entsprechenden Persönlichkeiten verbunden. So würden etwa Äußerungen von Huber in Deutschland medial aufgegriffen und transportiert. Vergleichbare Persönlichkeiten fehlten in der Schweizer Theologie- und Kirchenlandschaft.

Pfleiderer kommt im Blick auf die Stellung von Theologie und Kirche in Deutschland und der Schweiz zu einem ähnlichen Ergebnis: »In der Schweiz ist

---

172 Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn (Hg.), Unterwegs ins 21. Jahrhundert. Die Kirche als offene Such- und Weggemeinschaft. Ein Bericht des Synodalrates »über Leben, Tätigkeit und Probleme der Kirchgemeinden, der kirchlichen Bezirke und der Kirche« (KO Art. 174 Abs. 3), Bern 2003.

173 Matthias Krieg/Gabrielle Zangger-Derron (Hg.), Die Reformierten. Suchbilder einer Identität, Zürich 2002.

174 Schlag, Reformierte Kirche, 84.

175 Schlag, Reformierte Kirche, 85.

176 Schlag, Reformierte Kirche, 86.

allgemein, anders als in Deutschland, zu spüren, dass die Stellung von Kirche und Theologie im institutionellen öffentlichen Raum schwächer ist.« Dies empfindet er durchaus auch als positiv, denn »es lässt auch wieder mehr Freiheiten, weil man nicht so als Kirchenvertreter wahrgenommen wird«. Wie oben im Blick auf eine (fehlenden) Identität der schweizerischen Kirchen bereits angeklungen, sieht auch Pfleiderer für die Schweiz »ein sehr viel undeutlicheres Verständnis von Kirche«. Dies habe entsprechende Auswirkungen für die Rolle der Kirchen im öffentlichen Raum: »Die Kirchen sind als große, öffentliche Akteure nicht so im Blick, weil sie auch die Sache nicht in dem Maße ausüben wie in Deutschland.« Darin erkennt Pfleiderer grundsätzlich sowohl Vor- als auch Nachteile, im Blick auf seine Kommissionsarbeit hingegen vor allem den genannten Vorteil, zwar als Theologe, aber nicht als Kirchenvertreter wahrgenommen zu werden. Wie Schlag sieht auch Pfleiderer die Schweizer Kirchen durch »eine sehr viel zivilgesellschaftlichere Grundorientierung« gekennzeichnet.

Auch von deutscher Seite werden die länderspezifischen Differenzen in der Stellung von Kirche und Theologie in der Öffentlichkeit wahrgenommen, doch zum Teil anders bewertet. Huber etwa ist sich bewusst, dass sein öffentliches Auftreten in Deutschland auch in der Schweiz wahrgenommen wird. »Die Schweizer Kollegen haben auch gesagt, wir sollten nicht unterschätzen, welche Bedeutung es für sie hat, dass wir uns in Deutschland darum bemühen, öffentlich wahrnehmbar zu sein.« Seiner Einschätzung der kirchlichen und theologischen Stimmen in der Schweiz als weitaus weniger öffentlich wahrnehmbar entspricht es, wenn er davon ausgeht, dass es die Kolleginnen und Kollegen mit einem öffentlichen Anliegen in der Schweiz »offenbar ... sehr viel schwerer haben«.

Als weiteren Ausdruck der insgesamt schwächeren und öffentlich weniger sichtbaren Rolle von Kirche und Theologie in der Schweiz wertet Schlag, »dass die Rolle des kritischen Gegenübers nicht kultiviert wurde.«[177] Auch hier lassen sich aufschlussreiche Verbindungen zu den Ergebnissen der Interviewauswertung herstellen. Die Rolle der theologischen Ethik bzw. ihrer Vertreter als »kritisches Gegenüber« wurde von keinem der interviewten Mitglieder der Schweizer Ethikräte thematisiert. Stattdessen wurden vermehrt formale und methodische Aspekte zur Sprache gebracht wie die Suche »nach Lösungen ..., die fair auch Standpunkte von Andersdenkenden nach Möglichkeit berücksichtigen« (Fischer). Hier zeigt sich geradezu paradigmatisch das die helvetische Kultur kennzeichnende Bemühen um Konsens und die Teilnahme aller.[178]

Wesentlich konfrontativer zeigen sich hingegen die theologischen Vertreter im DER. Schockenhoff etwa versteht sich im DER explizit als kritische Gegenüber, seine Aufgabe bestehe darin, »gegenüber gesellschaftlichen Plausibilitäten

[177] Schlag, Reformierte Kirche, 87.

[178] Bemerkenswert ist hier, dass diese Merkmale nicht nur bei gebürtigen Schweizern unter den interviewten Kommissionsmitgliedern wie Bondolfi anzutreffen sind, sondern ebenso bei ursprünglich in Deutschland sozialisierten Theologen wie Pfleiderer und Fischer, die freilich beide über jahrzehntelange »Schweizerfahrung« verfügen.

kritisch zu sein«. Dem entspricht das Selbstverständnis der katholischen Vertreter als Angehörige einer zwar kleinen, aber deutlich wahrnehmbaren Minderheit im DER. Auch evangelische Vertreter wie Huber sehen es als ihre Aufgabe, gerade angesichts von Vorbehalten »durch kompetente Präsenz die Rolle der Theologie zu stärken«.

Dem Verständnis der Rolle von Theologie und Kirche als »kritisches Gegenüber« in den nationalen Ethikräten, wie es insbesondere von katholischer Seite im DER starkgemacht wird, entspricht die gängige Praxis im DER, in den Stellungnahmen der Mehrheitsmeinung Sondervoten an die Seite zu stellen. Dieses Mittel der Minoritätsvoten wird überdurchschnittlich häufig von den theologischen und vor allem von den katholischen Vertretern genutzt. Als solches wird es auch gezielt eingesetzt. »Wir als Theologen«, so Losinger, »[kommen] auch immer ... mit zum Teil starken Sondervoten.« Auch in den Schweizer Gremien ist die Möglichkeit von Minderheitsvoten in den Stellungnahmen gegeben. Da in den Schweizer Gremien die Unterzeichner der Mehrheits- bzw. Minderheitsvoten jedoch nicht namentlich aufgeführt werden, lassen sich hier keine Rückschlüsse auf Disziplinen, Kirchenzugehörigkeiten oder Personen ziehen. Diese Intransparenz ist zu bedauern.

Ein weiterer Aspekt, der im Kontext der länderspezifischen Besonderheiten zu thematisieren ist, bezieht sich auf die jeweils eigene Gesprächskultur. Die Auswertung der Interviews hat gezeigt, dass eine konsensorientierte, nichtkonfrontative Arbeitsweise, wie sie in der Schweizer Kultur verankert ist, auch mit einer entsprechenden Arbeitsatmosphäre einhergeht. Viele der interviewten Vertreter der Schweizer Ethikgremien betonten die angenehme Diskussionsatmosphäre in ihren Gremien. Einige setzen diese positive Erfahrung in expliziten Gegensatz zu Erfahrungen in deutschen Gremien wie etwa Fischer: »Überhaupt ist die Arbeit in schweizerischen Kommissionen aufgrund des kollegialen Kommunikationsstils, der dort gepflegt wird, überaus angenehm, nicht zuletzt im Vergleich zu deutschen, auch kirchlichen Kommissionen wie der Kammer für öffentliche Verantwortung, in denen es häufig sehr viel konfrontativer zugeht.« Auf deutscher Seite gibt es nur wenige Äußerungen zur Gesprächskultur im DER. Doch stellt etwa Losinger positive Veränderungen fest. »Es gab Zeiten innerhalb des ehemaligen Nationalen Ethikrates, als am Anfang die Konflikte sehr stark waren, so dass innerhalb der Debatte zum Teil auch aggressivere Muster vorkamen.« Doch gehe nach seiner Wahrnehmung »vor allem der neue Deutsche Ethikrat insgesamt sehr kollegial miteinander um«.

An dieser Stelle kann es nun weder um eine detaillierte Kulturhermeneutik noch um eine grundlegende Kulturkritik, weder im Blick auf den deutschen noch auf den schweizerischen Kontext gehen. Nicht zuletzt liefe eine Außenperspektive auf die schweizerische Situation auch Gefahr, oberflächliche und/oder unrechtmäßige Urteile zu fällen. Auch zeigt die Erfahrung anderer, dass »alle Versuche einer Kritik oder Infragestellung ... ihrerseits auf Unverständnis und durchaus auch auf Widerstand stoßen.«[179] Und doch lassen die vorgenommenen

Vergleiche und Einordnungen der jeweiligen Rolle von Theologie und Kirche einige vorsichtige Anmerkungen zu, selbstverständlich im Bewusstsein der Begrenztheit der eigenen Perspektive.

So ist Huber mit seiner Einschätzung Recht zu geben, dass es Vertreterinnen und Vertreter von Kirche und Theologie mit öffentlichem Anliegen in der Schweiz nochmals schwerer haben als in Deutschland. Die Gründe dafür sind vielfältig. Gleichsam paradigmatisch wurden die benannten zwei Aspekte kulturhermeneutischer und politisch-systemischer Art herausgegriffen. Während auch die im Zusammenhang mit der deutschen Gesprächskultur genannten »aggressiven Muster« konstruktive Lösungen erschweren oder gar verunmöglichen können, birgt eine Überbetonung von Konsensen ebenfalls Gefahren. Einerseits drohen »faule« Kompromisse, da »nicht alle Konfliktgegenstände kompromissfähig«[180] sind. Zugleich ist die Grenze zwischen einem Ergebnis, in dem sich alle Positionen wiederfinden können, und einem Ergebnis, in dem sich letztlich keine Position wiedererkennen kann, bisweilen fließend. Diese Konturlosigkeit kann unter Umständen bis hin zur Profillosigkeit reichen. Die Gefahr der Profillosigkeit für die Schweizer Kirchen sieht etwa Stückelberger, der ein »Theologiedefizit«[181] innerhalb der Schweizer Kirchen diagnostiziert, in denen theologische Auseinandersetzungen nach seiner Beobachtung kaum mehr stattfänden. Einer der Gründe dafür sei in den beschriebenen Konkordanzstrukturen mit ihrem inhärenten Zwang zu finden. Profillosigkeit sei die unmittelbare Folge. »Damit sind die Kirchen in Gefahr, in erschreckendem Masse an theologischem Profil und an ekklesiologischer Klarheit zu verlieren.«[182]

Es scheint, dass Stückelberger mit seiner Diagnose eines »Theologiedefizits«, das nicht ausschließlich, aber eben auch in der allgemeinen Konsensorientiertheit begründet liegt, einen zentralen Aspekt benannt hat. Trotz der unbestreitbaren Vorteile der Konsensorientiertheit, die in Deutschland wiederum bisweilen zu wenig Beachtung findet, wären im Schweizer Kontext Impulse für eine im besten Sinne streitbare Theologie wünschenswert, eine Theologie, die bereit ist, sich in Kirche und Öffentlichkeit zu engagieren und dabei auch die Rolle eines »kritischen Gegenübers« einzunehmen. Dies gilt natürlich auch für den deutschen Kontext, in dem etwa Moltmann von den Theologinnen und Theologen mehr theologisches Engagement und theologische Streitbarkeit fordert. Provokant konstatiert er in einem Interview: »Wenn man nur noch auf Konsensfähigkeit aus ist, bleiben nur angepasste Typen ohne Ecken und Kanten übrig. ... Ich meine, dass es heute eine Wiederentdeckung des Missionarischen braucht. Das Dialogische ist so langweilig.«[183]

179 Schlag, Reformierte Kirche, 83.
180 Stückelberger, Interdependenz, 295.
181 Stückelberger, Interdependenz, 310.
182 Stückelberger, Interdependenz, 310.
183 Jürgen Moltmann im Interview in 3E 4 (2013), 8–11, 9.

4 Zur Rolle der theologischen Ethik im öffentlichen Ethikdiskurs: Anstiftungen zu einer Öffentlichen Theologie

»Religion in bioethischen Diskursen ist prima facie rechtsstaatlich bedenklich.«[1] Wer dieser Einschätzung aus juristischer Perspektive nicht zustimmt, nach der Religion bzw. Theologie als wissenschaftlicher Reflexion über Religion im öffentlichen Ethikdiskurs zumindest mit großer Skepsis zu begegnen ist, muss fragen: Welche Rolle spielt dann die Theologie im gegenwärtigen öffentlichen Ethikdiskurs? Welche Rolle kann sie spielen? Welche Rolle soll sie spielen – und welche nicht?

So lauteten die Ausgangsfragen, die für diese Untersuchung die Richtung vorgegeben haben. Dabei wurde das laizistische Paradigma, das die religiöse Dimension grundsätzlich aus dem öffentlichen Diskurs heraushalten möchte, ebenso zurückgewiesen wie eine freiwillige Selbstbeschränkung der Religion im öffentlichen Raum. Doch welche Rolle kann und soll die Theologie in der Öffentlichkeit spielen? Diese Frage erfordert nicht nur Abgrenzungen, sondern ebenso eine konstruktive Antwort, für die vier unterschiedliche paradigmatische Entwürfe einer Zuordnung von Theologie und Öffentlichkeit vorgestellt wurden, nämlich die »Öffentliche Theologie« Wolfgang Hubers und Heinrich Bedford-Strohms, die »christliche Politik« von Eilert Herms sowie Trutz Rendtorffs »ethische Theologie« und die »kritische Zeitgenossenschaft« Eberhard Schockenhoffs. In diesen theoretischen Referenzrahmen konnte dann die tatsächliche Rolle theologischer Ethik eingezeichnet werden, wie sie sich in einer spezifischen institutionalisierten Form des öffentlichen Ethikdiskurses, den nationalen Ethikräten Deutschlands und der Schweiz, gegenwärtig darstellt. Die Ergebnisse ließen dabei verschiedene Verständnisse dieser Rolle und somit letztlich ganz unterschiedliche Rollen der theologischen Ethik erkennen. Unter den diskutierten Entwürfen hat sich dabei der Ansatz der Öffentlichen Theologie als besonders produktiv erwiesen, ungeachtet seiner ebenfalls aufgezeigten Schwachstellen. Denn der Öffentlichen Theologie wohnt das Potential inne, auf der Basis des

[1] Fateh-Moghadam, Bioethische Diskurse, 59.

christlichen Glaubens in religiös und weltanschaulich plural verfassten Gesellschaften wie der unsrigen und vor dem Hintergrund des nachaufklärerischen Paradigmas einer Trennung des Privat-Religiösen vom Öffentlich-Säkularen eine konstruktive, gesellschaftsgestaltende Kraft zu entfalten. Thomas Schlag fasst das Anliegen Öffentlicher Theologie wie folgt: »Von daher kann eine öffentliche Praktische Theologie wie überhaupt die Theologie als Wissenschaft im Kontext akademischer, gesellschaftlicher und kirchlicher Öffentlichkeit aus guten Gründen wieder deutlich und entschieden politischer, artikulationsfähiger, überlebenswilliger und visionärer werden.«[2] Dabei geht es einer Öffentlichen Theologie besonders darum, auch im interdisziplinären Gespräch und auch in der Sprache der Vernunft die Plausibilität christlicher Orientierungen in die Gesamtöffentlichkeit hinein zu kommunizieren.

Das Ziel der folgenden und diese Arbeit abschließenden Überlegungen ist es daher, auf der Grundlage der oben geführten Diskussionen programmatisch weiterzudenken und dabei Anstiftungen zu einer Öffentlichen Theologie zu vermitteln sowie deren Potentiale im öffentlichen und interdisziplinären Ethikdiskurs auszuloten. Dazu werden gezielt Ergebnisse der vorangegangenen Diskussionen gebündelt und konstruktiv weitergeführt. In einem *ersten* Schritt wird mit William Storrar und Manfred Pirner aus der Perspektive einer Öffentlichen Theologie überblicksartig der angelsächsische wie auch der deutschsprachige gesamtgesellschaftliche Kontext skizziert, in dem beide gegenwärtig und unabhängig voneinander einen »kairos moment«[3] bzw. eine »Chance«[4] für die Öffentliche Theologie erkennen. In einem *zweiten* Schritt wird dieser Überblick durch eine Aufarbeitung der aktuellen und lebhaft geführten Diskussion auf die deutschsprachige Öffentliche Theologie fokussiert. Auch in dieser Diskussion werden kritische Anfragen an die Öffentliche Theologie laut, die zum Teil bereits in dieser Studie zur Sprache gekommen sind und hier nun aufgenommen und vertieft werden. Dies führt zu einem *dritten* Schritt, in dem der Versuch unternommen wird, dem gegen die Öffentliche Theologie vorgebrachten zentralen Kritikpunkt der Konturlosigkeit durch eine christologisch konturierte Öffentliche Theologie konstruktiv zu begegnen. Um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die deutschsprachige Öffentliche Theologie Bestandteil eines globalen Phänomens von Public Theologies ist, werden neben Beiträgen aus dem deutschsprachigen Raum auch Impulse aus der internationalen Diskussion aufgenommen, insbesondere aus dem angelsächsischen Bereich sowie aus Südafrika.

---

2 Schlag, Öffentliche Kirche, 111.

3 William F. Storrar, A Kairos Moment for Public Theology, IJPTh 1 (2007), 5–25.

4 Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 448.

4.1 Zum »kairos moment« einer Öffentlichen Theologie

Als 2007 in Princeton zeitgleich das Global Network for Public Theology sowie das International Journal of Public Theology gegründet wurden, sprach William Storrar, einer der Gründungsväter und Direktor des Princeton Center of Theological Inquiry, von einem »kairos moment« für die Öffentliche Theologie. Er führt diesen Kairos auf prägnante und weitreichende »disruptive social experiences«[5] zurück. Zu diesen Störerfahrungen zählt Storrar im Blick auf seinen eigenen britischen Kontext unter anderem »the final collapse of Christendom in Britain«,[6] »the collapse of the post-war consensus«[7] sowie »the convergence of the world«.[8] Aus diesen Erfahrungen von Diskontinuität ergebe sich, so Storrar, die aktuelle Aufgabe »to respond in similarly thoughtful and faithful ways to the disruptive social experience of globalization and to develop equally creative and imaginative collaborative approaches to theological inquiry on global issues.«[9]

Einen ähnlichen Kairos, wenn auch unter anderen Vorzeichen, stellte Manfred Pirner jüngst im deutschsprachigen Kontext fest. Er verweist auf Habermas und dessen zunehmend »skeptischere Einschätzung der Moderne«,[10] die sich vermehrt selbstkritisch und selbstreflexiv äußere. Indem sich die Moderne verstärkt ihrer Grenzen und Probleme bewusst sei, zeige sie sich auch offen für ein erneuertes Gespräch mit der Religion, offen auch für die Anerkenntnis der spezifischen Potentiale religiöser Traditionen.[11] Vor diesem Hintergrund spricht nach Pirner »vieles dafür, dass wir gegenwärtig in einer zeitgeschichtlichen Situation leben, welche in besonderer Weise die Chance einer neuen Verhältnisbestimmung von säkularer Moderne und Religion eröffnet.«[12] Habermas begreift die »Säkularisierung der Gesellschaft als ein[en] *komplementäre*[n] *Lernprozess*«,[13] zu dem sowohl religiöse wie auch säkulare Mentalitäten einen Beitrag leisteten, und deutet damit die Möglichkeit einer erneuerten Dialogbasis für beide Seiten

---

5 Storrar, Kairos Moment, 5.

6 Storrar, Kairos Moment, 6.

7 Storrar, Kairos Moment, 18.

8 Storrar, Kairos Moment, 21.

9 Storrar, Kairos Moment, 24.

10 Jürgen Habermas, Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in: Rudolf Lanthaler/Herta Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 366–414, 393.

11 Habermas weist dabei etwa darauf hin, dass »[r]eligiöse Überlieferungen ... für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft« besäßen. Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2009, 119–154, 137.

12 Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 448.

13 Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 33.

an. Pirner sieht darin »ein bemerkenswertes und hochgradig bedenkenswertes Konzeptangebot für das gesellschaftliche Miteinander von säkularen und religiösen Bürgern«.[14] Die selbstkritische Reflexion der Moderne auf ihre Grenzen und die selbstreflexive Anerkenntnis der eigenen Partikularität durch das Christentum könne zu einer neuen, konstruktiveren Phase im Gespräch zwischen säkularen und religiösen sowie zwischen unterschiedlich religiösen Gesprächspartnern führen. »Säkulare Vernunft und religiöse Rationalität scheinen in neuer Weise füreinander offen geworden zu sein.«[15] Diese neue Situation eröffne in einer selbstreflexiven und selbstkritischen Moderne, in der die Säkularisierungsthese zunehmend an Plausibilität verliere, neue Räume für eine gleichermaßen selbstreflexive und selbstkritische Theologie.

Gerade in der Unterschiedlichkeit der beiden skizzierten Einschätzungen wird deutlich, dass in der Gegenwart Antworten auf gesellschaftliche Veränderungen – unabhängig davon, ob sie als Störerfahrung oder als willkommener Wandel wahrgenommen werden – wieder vermehrt *theologisch* gefasst werden, im Sinne einer kritischen und selbstkritischen Theologie. Vor diesem Hintergrund lässt sich die gegenwärtige Situation in der Tat mit Storrar als »kairos moment« für eine Öffentliche Theologie bzw. mit Pirner als »Chance einer neuen Verhältnisbestimmung« zwischen säkularen und religiösen Mentalitäten verstehen. Ob Kairos oder Chance – beide sind mit Nachdruck zu ergreifen.

4.2 Die gegenwärtige deutschsprachige Öffentliche Theologie: Bestandsaufnahme und Problemanzeige

Gegenwärtig ist die deutschsprachige Öffentliche Theologie im Aufwind. In Gesellschaft, Kirche und akademischer Theologie, deren jeweilige Grenzen freilich fließend sind, ist die Öffentliche Theologie zunehmend präsent. Dies verdankt sie einerseits prominenten Kirchenführern wie dem EKD-Ratsvorsitzenden und Bayerischen Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm sowie seinem Vorgänger im EKD-Amt Wolfgang Huber, die sich explizit diesem Paradigma – mit je unterschiedlichen Akzentuierungen – verpflichtet fühlen und maßgeblich zu seiner heutigen Gestalt beigetragen haben. Aber auch in der akademischen Theologie fasst sie zunehmend Fuß. Exemplarisch zeigt sich dies zunächst an einer verstärkten akademischen Institutionalisierung. Neben den Gründungen der Dietrich-Bonhoeffer-Forschungsstelle für Öffentliche Theologie (2008) an der Universität Bamberg durch Heinrich Bedford-Strohm und des Berlin Institute for Public Theology (2017) an der Berliner Humboldt-Universität durch Torsten Meireis und Rolf Schieder ist die von Thomas Schlag geplante Assoziierung des be-

---

14 Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 448.

15 Pirner, Re-präsentation und Übersetzung, 228.

stehenden Zürcher Zentrums für Kirchenentwicklung mit dem Global Network for Public Theology und das 2016 in Kooperation mit Heinrich Bedford-Strohm, Traugott Jähnichen (Bochum) und Christine Schliesser (Zürich) gegründete »Dietrich-Bonhoeffer-Forschungszentrum für Öffentliche Theologie« in Kigali (Ruanda) zu erwähnen.[16] Weitere Indizien für die zunehmende Verankerung in der deutschsprachigen akademischen Theologie sind eine Reihe von Tagungen, die in den letzten Jahren im Bereich Öffentlicher Theologie stattfanden,[17] sowie die Tatsache, dass sich neben der Systematischen Theologie und insbesondere der Ethik zunehmend auch weitere theologische Disziplinen mit dem Paradigma der Öffentlichen Theologie beschäftigen. Hier ist vor allem die Praktische Theologie zu nennen. Auch die seit 1993 bestehende Buchreihe »Öffentliche Theologie«, aktuell unter der Herausgeberschaft von Heinrich Bedford-Strohm, Wolfgang Huber und Torsten Meireis, trägt zur Verbreitung und Sichtbarwerdung unterschiedlicher Themen und Ansätze Öffentlicher Theologie im deutschsprachigen Raum bei. Darüber hinaus gibt es weitere, »indirekte« Indizien, die den zunehmenden Einfluss Öffentlicher Theologie in Kirche, akademischer Theologie und Gesellschaft aufweisen, darunter nicht zuletzt neuere Veröffentlichungen des Rats der EKD.

Doch wo sich etwas im Aufwind befindet, bleibt auch der Gegenwind nicht aus. Dieser weht aus ganz unterschiedlichen Richtungen. In einem vielbeachteten Beitrag zum Reformationsjubiläum 2017 in der Zeitschrift »Pastoraltheologie« kritisierte der damalige deutsche Finanzminister Wolfgang Schäuble eine aus seiner Sicht einseitige Politisierung der Protestanten.[18] So müsse »auch der Christ heute lernen, dass Religion, um politisch zu sein, erst einmal Religion sein muss.«[19] Es entstehe manchmal »der Eindruck, es gehe in der evangelischen Kirche primär um Politik, als seien politische Überzeugungen ein festeres Band als der gemeinsame Glaube«.[20] Dies führe dazu, »dass sich Christen mit abweichenden politischen Auffassungen schnell ausgeschlossen fühlen«.[21] Indem sich »protestierende Protestanten« zu schnell auf ihr Gewissen beriefen, schössen sie »manchmal über das Ziel hinaus.«[22] Schäubles Kritik bleibt im Allgemeinen, ohne konkrete Beispiele zu nennen. Ihr Ziel ist subtil formuliert, aber dennoch

---

16 Das »Dietrich-Bonhoeffer-Forschungszentrum für Öffentliche Theologie« steht unter der Leitung des ruandischen Theologen und Pfarrers Dr. Pascal Bataringaya.

17 Exemplarisch sind zu nennen: Die Bamberger Tagung »Contextuality and Intercontextuality in Public Theology« (23.–25.06.2011), die Nürnberger Tagung »Öffentliche Theologie – Religion – Bildung. Interreligiöse Perspektiven« (03.–06.11.2016) sowie die Berliner Tagung »What is Public Theology?« anlässlich der Eröffnung des Berlin Institute for Public Theology (21.–22.06.2017).

18 Wolfgang Schäuble, Das Reformationsjubiläum 2017 und die Politik in Deutschland und Europa, PTh 105 (2016), 44–53.

19 Schäuble, Reformationsjubiläum, 46.

20 Schäuble, Reformationsjubiläum, 46.

21 Schäuble, Reformationsjubiläum, 46.

22 Schäuble, Reformationsjubiläum, 47.

klar erkennbar, wie Christian Albrecht in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung bemerkt hat: »Schäubles Kritik zielt, ohne es explizit zu machen, auf das politisch-theologische Programm einer ›Öffentlichen Theologie‹, das die EKD-Stellungnahmen inzwischen weitgehend leitet.«[23]

Aber auch innerhalb des Protestantismus regt sich Widerstand. Bezog Ulrich Körtner seine Kritik in der Zeitschrift »Zeitzeichen« noch auf spezifische EKD-Positionen in der Flüchtlingsfrage,[24] machte Johannes Fischer in derselben Zeitschrift das zugrunde liegende Paradigma und damit die Öffentliche Theologie selbst zum Gegenstand der Kritik: »Die ›Öffentliche Theologie‹ der EKD ist problematisch«.[25] Als Kernproblem diagnostiziert Fischer die »Ethisierung und Politisierung des Verständnisses davon, was Kirche ist und Kirche ausmacht.«[26] Beides sei »nämlich entscheidend durch theologische Überlegungen angestoßen, die programmatisch im Konzept einer Öffentlichen Theologie ausformuliert wurden.«[27] Dabei berufe sich die Öffentliche Theologie für ihr Kirchenverständnis, nämlich dass die Kirche eine »Kirche für die Welt« sei und dass »die Theologie ihren eigentlichen Adressaten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit hat, der sie ethische Orientierung vermittelt«,[28] insbesondere auf Dietrich Bonhoeffer. Fischer erkennt darin eine problematische Bonhoeffer-Interpretation, da sich Bonhoeffers Theologie »ja nicht an die Welt oder die gesellschaftliche Öffentlichkeit, sondern an die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden«[29] richte.

Fischer sieht die Theologie letztlich vor folgende Alternativen gestellt: »Ist die theologische Aufgabe in ihrem Kern eine Ethik für die Welt oder die geistliche Orientierung derer, die sich zur Kirche halten oder religiös auf der Suche sind?«[30] Für Fischer ist klar, dass Letzteres die Alternative der Wahl sein müsse. Diese geistlichen Dimensionen lägen jedoch »außerhalb des Interesses Öffentlicher Theologie«,[31] sondern es gehe ihr lediglich um ethische Orientierung für die ganze Gesellschaft. Problematisch dabei sei auch die von der Öffentlichen Theologie propagierte Zweisprachigkeit, denn sie habe zur Folge, dass der Spiritualitätsbezug letztlich in die Ethik hinein aufgelöst werde. Entsprechend läge es zum Beispiel nahe, für die Öffentliche Theologie »statt der Liebe die Goldene Regel zum ethischen Leitgesichtspunkt zu machen, insofern diese auch der säku-

---

[23] Christian Albrecht, Die Bibel folgt keiner Partei, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16.03.2016, http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/forschung-und-lehre/mischt-sich-der-protestantismus-zu-sehr-in-die-politik-ein-14124932.html (31.07.2018).

[24] Ulrich Körtner, Mehr Verantwortung, weniger Gesinnung. In der Flüchtlingsfrage weichen die Kirchen wichtigen Fragen aus, Zeitzeichen 17,2 (2016), 8–11.

[25] Johannes Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit. Die »Öffentliche Theologie« der EKD ist problematisch, Zeitzeichen 17,5 (2016), 43–45.

[26] Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 44.

[27] Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 44.

[28] Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 44.

[29] Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 44.

[30] Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 45.

[31] Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 45.

laren Vernunft etwas sagt.«[32] Schließlich kritisiert Fischer, dass die Öffentliche Theologie suggeriere, es würde in ethisch kontroversen Fragestellungen »genau einen, ›den‹ christlichen Standpunkt geben«.[33]

Problematisches Kirchenverständnis, zweifelhafte Bonhoeffer-Interpretation, kein Interesse an den geistlichen Dimensionen im Leben eines Menschen, dubiose Zweisprachigkeit, Uniformitätszwang. Die Liste der Vorwürfe, die Fischer an die Öffentliche Theologie heranträgt, ist lang und wiegt schwer. Sie gibt sich nicht mit Randfragen ab, sondern zielt mitten in das Herz der Öffentlichen Theologie. Doch trifft sie auch die Sache? Schauen wir uns im Folgenden die einzelnen Vorwürfe genauer an, spiegeln sich darin doch zentrale Vorbehalte und Kritikpunkte, wie sie aktuell im deutschsprachigen Raum gegenüber einer Öffentlichen Theologie vorgebracht werden. Bedford-Strohm benennt in seiner Replik auf Fischer unter dem Titel »Fromm und politisch. Warum die evangelische Kirche die Öffentliche Theologie braucht« vor allem folgende zwei Fragen als zentral in Fischers Kritik: »Wie versteht sich die Kirche in der Welt? ... Und in welchem Verhältnis stehen Frömmigkeit und ethische Orientierung?«[34] Um beide Fragen geht es auch Dietrich Bonhoeffer,[35] der von Fischer zu Recht als eine zentrale theologische Bezugsperson Öffentlicher Theologie gesehen wird.[36]

4.2.1 Die Öffentliche Theologie und Dietrich Bonhoeffer: Theologie für Kirche und Welt

Zunächst ist Fischer darin Recht zu geben, dass Bonhoeffer in der Tat (zunächst) die Kirche als primäre Adressatin seiner Theologie ansieht. Auch Bedford-Strohm weist auf diesen Zusammenhang hin: »Natürlich richtet sich jede Theologie zunächst an die Kirche. Sie ist immer auch und zuerst kritische Selbstreflexion der Kirche.«[37] So ist etwa Bonhoeffers bekannter Aufsatz »Die Kirche vor der Judenfrage«,[38] in dem er sich bereits 1933 mit der Situation der Juden in Deutschland aus theologischer Perspektive auseinandersetzt, explizit an die Kirche gerichtet und ursprünglich als Vortrag vor Pfarrern in Berlin gehalten worden. Die dort genannte dritte Möglichkeit kirchlichen Handelns dem Staat

---

32 Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 45.

33 Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 45.

34 Heinrich Bedford-Strohm, Fromm und politisch. Warum die evangelische Kirche die Öffentliche Theologie braucht, Zeitzeichen 17,7 (2016), 8–11, 8.

35 Vgl. hierzu Schliesser, Dietrich Bonhoeffer – ein ›Öffentlicher Theologe‹?

36 Dieser enge Bezug kommt nicht zuletzt in den Namen der Dietrich-Bonhoeffer-Forschungsstelle für Öffentliche Theologie an der Universität Bamberg sowie des Dietrich-Bonhoeffer-Forschungszentrum für Öffentliche Theologie in Kigali (Ruanda) zum Ausdruck.

37 Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 8.

38 Dietrich Bonhoeffer, Berlin 1932–1933, DBW 12, hg. von Carsten Nicolaisen/Ernst-Albert Scharffenorth, München 1997, 349–358.

gegenüber, nämlich »dem Rad selbst in die Speichen [zu] fallen«,[39] bindet er zu diesem Zeitpunkt noch an den Entscheid eines »evangelischen Konzils«.[40] Doch zeigt sich, dass Bonhoeffers Theologie in den folgenden Jahren – nicht zuletzt bedingt durch sein Engagement im Widerstand gegen das Nazi-Regime – eine Doppelbewegung durchläuft: Während er einerseits die »freie, verantwortliche Tat«[41] zunehmend im einzelnen Christen verortet und von dem Gedanken der Legitimierung durch ein Konzil Abstand nimmt, hat seine Theologie zugleich in zunehmendem Maße Adressaten außerhalb der Kirche im Blick. Besonders deutlich wird dies in seinen Ethik-Fragmenten, die darauf zielen, »die Theologie weiter[zu]führen und zugleich dem Leben in Deutschland und Europa nach Hitler eine sinnvolle Perspektive [zu] eröffnen«.[42] Am Beispiel von Bonhoeffers Diskussion der Menschenrechte in seinem Ethik-Manuskript »Das natürliche Leben« ist deutlich zu erkennen, dass er sich nicht nur an ein kirchliches bzw. theologisches Publikum richtet. Dies zeigt sich unter anderem in seinem Bestreben, zweisprachig zu argumentieren und seinen theologischen Argumenten stets auch nichttheologische an die Seite zu stellen.[43] Bonhoeffers zweisprachiges Vorgehen, das theologische mit säkular verständlicher Argumentation verknüpft, erinnert im Blick auf die untersuchten Ethikgremien an die Forderung der langjährigen Vorsitzenden des DER, Christiane Woopen, auch im Kontext des Ethikrates profilierte theologische Argumente einzubinden. So erscheint ihr Vorschlag durchaus bedenkenswert, etwa in Stellungnahmen neben eine allgemein verständliche und verbindliche Argumentation spezifisch theologische Verbindlichkeiten aufzunehmen, sofern die Linie deutlich ersichtlich ist, die beides voneinander trennt. »Man kann aufzeigen, dass die Argumentation bis zu einem gewissen Punkt als allgemeinverbindlich und unabhängig von diesem [spezifisch theologischen] Rechtfertigungskontext gesehen wird. Man kann aber genauso gut aufzeigen, dass darüber hinaus nochmal eine besondere Rechtfertigung, eine Verbindlichkeit aus dem und dem Horizont heraus erfolgt«. Woopens Vorschlag

[39] Bonhoeffer, Berlin 1932–1933, 353. Die ersten beiden Möglichkeiten beinhalten, den Staat für seine Taten verantwortlich zu machen sowie den Opfern einer jeden Gesellschaftsordnung zu helfen, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit.

[40] Bonhoeffer, Berlin 1932–1933, 354.

[41] Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 24. Vgl. hierzu die vierfach gefasste »Struktur des verantwortlichen Lebens« in Bonhoeffers Ethik als Stellvertretung, Wirklichkeitsgemäßheit, Schuldübernahme und freie Tat. Bonhoeffer, Ethik, 256–289. Vgl. Christine Schliesser, Everyone Who Acts Responsibly Becomes Guilty. Bonhoeffer's Concept of Accepting Guilt. Reconstruction and Critical Assessment, Neukirchen-Vluyn 2006, für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem in der protestantischen Theologie ungewöhnlichen Gedanken einer notwendigen Schuldübernahme, die im verantwortlichen Tun für den anderen auch vor dem eigenen Schuldigwerden nicht zurückschreckt.

[42] Vorwort der Herausgeber in Bonhoeffer, Ethik, 9.

[43] Auch wenn Bonhoeffer selbst den Begriff »Zweisprachigkeit« nicht verwendet, ist seine Argumentation der Sache nach »zweisprachig«. In folgendem Aufsatz habe ich versucht, dies nachzuzeichnen: Schliesser, Dietrich Bonhoeffer and Human Rights.

spiegelt damit das Anliegen Öffentlicher Theologie wider, im Anschluss an Bonhoeffer zweisprachig und mit einem klaren theologischen Profil aufzutreten und zeigt eine konkrete Möglichkeit auf, dieses Anliegen im Kontext interdisziplinärer und öffentlicher Ethikdiskurse umzusetzen.

Dass Bonhoeffers theologisches Denken über ein binnenkirchliches Publikum hinaus und in die Öffentlichkeit hinein zielt, wird unter anderem in seinem Rechenschaftsbericht »Nach zehn Jahren« zur Jahreswende 1942/43 sichtbar.[44] Wie in seiner Ethik distanziert sich Bonhoeffer auch dort ausdrücklich von einer Haltung, die die öffentliche Auseinandersetzung meidet, und weist auf die Gefahren einer Privatisierung der kirchlichen bzw. theologischen Existenz hin. »Auf der Flucht vor der öffentlichen Auseinandersetzung erreicht dieser oder jener die Freistatt einer privaten Tugendhaftigkeit. Er stiehlt nicht, er mordet nicht, er bricht nicht die Ehe, er tut nach seinen Kräften Gutes. Aber in seinem freiwilligen Verzicht auf Öffentlichkeit weiß er die erlaubten Grenzen, die ihn vor dem Konflikt bewahren, genau einzuhalten. So muss er seine Augen und Ohren verschließen vor dem Unrecht um ihn herum. Nur auf Kosten eines Selbstbetruges kann er seine private Untadeligkeit vor der Befleckung durch verantwortliches Handeln reinerhalten. Bei allem, was er tut, wird ihn das, was er unterlässt, nicht zur Ruhe kommen lassen.«[45]

Freilich weist Bonhoeffers Theologie – wie Fischer bemerkt – einen spezifischen Duktus und Denkstil auf; auch unterscheidet sich das gesellschaftliche Umfeld einer Diktatur von den Bedingungen demokratisch verfasster Gesellschaften der Gegenwart. Zudem war Bonhoeffer selbst aufgrund eines Rede-, Publikations- und Aufenthaltsverbots in der deutschen Hauptstadt gar nicht in der Lage, sich in dem Maße in der Öffentlichkeit einzubringen, wie es heute möglich ist. Dennoch ist seine Theologie genau auf diese öffentliche Einmischung aus. Bedford-Strohm weist in diesem Zusammenhang auf die zentrale Bedeutung von Bonhoeffers Versöhnungsverständnis: »Bei Bonhoeffer ist die unverzichtbare Bedeutung der Öffentlichkeit wesentlich motiviert durch seine Versöhnungstheologie. Sie eröffnet ihm einen konstruktiven Zugang zur säkularen Welt.«[46] Hier zeigt sich eine ganz neue Weise, Wirklichkeit theologisch zu denken, jenseits der für das lutherische Denken so prägenden Zwei-Reiche-Lehre. Letztere sieht Bonhoeffer kritisch, da sie ihm vor allem in ihrer pervertierten, pseudo-lutherischen Ausprägung als »Zwei-*Be*reiche-Lehre« begegnete. Gegen eine solche Auffassung, die das »geistliche« von dem »weltlichen« Reich abzutrennen sucht, setzt er sich vehement zur Wehr, hatte sie doch zur Konsequenz, dass der christliche Glauben von vielen seiner Mitchristen für die Sphäre der Öffentlichkeit, etwa der Politik, als irrelevant erachtet wurde. Diesem die Wirklichkeit in zwei Räume aufspaltenden Denken stellt Bonhoeffer den Gedanken der *einen* Gesamt-

44 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 19–39.
45 Bonhoeffer, Ethik, 66. Vgl. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 22.
46 Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 10.

wirklichkeit gegenüber, der »Christuswirklichkeit«. »Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur *den einen Raum der Christuswirklichkeit*, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind.«[47]

Dieses Wirklichkeitsverständnis hat Auswirkungen auch auf Bonhoeffers Ekklesiologie. »Will man also vom Raum der Kirche sprechen, so muss man sich dessen bewusst bleiben, dass dieser Raum in jedem Augenblick schon durchbrochen, aufgehoben, überwunden ist durch das Zeugnis der Kirche von Jesus Christus. Damit aber bleibt alles falsche Raumdenken als für das Verständnis der Kirche verderblich ausgeschlossen.«[48] Verortet man also den primären oder gar ausschließlichen Adressatenkreis von Bonhoeffers Theologie wie Fischer in der Kirche, so ist dabei zu bedenken, dass es für Bonhoeffer den »Raum der Kirche« nur in dem Sinne gibt, dass er ganz und gar in der Welt verortet ist, in der in Christus »versöhnten Wirklichkeit«.[49] Das Raumdenken erweist sich damit als obsolet, geradezu als hinderlich. Denn: »Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor. Das ist das Geheimnis der Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus.«[50] Der von Bonhoeffer entwickelte Gedanke der einen Christuswirklichkeit entfaltet damit eine ungemeine Produktivität, deren Potential auch für das gegenwärtige theologische Denken – nicht zuletzt im Blick auf die theologische Beteiligung an interdisziplinären und öffentlichen Ethikdiskursen – noch längst nicht ausgeschöpft ist.

Sind die eben skizzierten Überlegungen Bonhoeffers theologisch sachgemäß, erweist sich die von Fischer formulierte Alternative, ob die »theologische Aufgabe in ihrem Kern eine Ethik für die Welt [ist] oder die geistliche Orientierung derer, die sich zur Kirche halten oder religiös auf der Suche sind«,[51] als irreführend. Denn sie bewegt sich genau in dem Zwei-Räume-Denken, das Bonhoeffer – und mit ihm die Öffentliche Theologie – zu überwinden sucht. Kirche und Welt sind nicht als alternative Adressatenkreise der Theologie zu sehen, sondern der eine ist ohne den anderen nicht zu haben. »Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen«.[52]

4.2.2 Öffentliche Theologie: Spiritualität und Ethik

Als unzutreffend erweist sich auch Fischers Kritik, die der Öffentlichen Theologie ein Desinteresse an der geistlichen Dimension unterstellt, etwa bei Fragen zu den gottesdienstlichen Vollzügen oder der Frömmigkeitspraxis. Denn es wäre

---

[47] Bonhoeffer, Ethik, 43f.
[48] Bonhoeffer, Ethik, 50.
[49] Bonhoeffer, Ethik, 50.
[50] Bonhoeffer, Ethik, 40.
[51] Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 45.
[52] Bonhoeffer, Ethik, 44.

ein fatales Missverständnis der Anliegen einer Öffentlichen Theologie, wollte man aus der Tatsache, dass sie sich als nicht ausschließlich an die Kirche gerichtet versteht, im Umkehrschluss ableiten, sie verstehe sich als überhaupt nicht an die Kirche gerichtet. Auch dann, wenn Kirche als »Kirche Gottes in der Welt«[53] verstanden wird, ist sie doch nicht identisch mit der Welt, sondern bleibt Kirche. Als solche hat sie einen spezifischen Auftrag wahrzunehmen. »So ist der erste Auftrag an die, die zur Kirche Gottes gehören, nicht etwas für sich selbst zu sein, also etwa eine religiöse Organisation zu schaffen oder ein frommes Leben zu führen, sondern Zeugen Jesu Christi an die Welt zu sein.«[54] Dies geschieht nicht in eigener Kraft, sondern »der Heilige Geist [rüstet] diejenigen aus, denen er sich gibt.«[55] Damit sind Fragen der Frömmigkeitspraxis oder gottesdienstlicher Vollzüge unmittelbar berührt.

Zwar kann Fischer in seinem grundsätzlichen Befund, die geistliche Dimension läge außerhalb des Interesses der Öffentlichen Theologie, also nicht zugestimmt werden, doch ist seine Kritik ernst zu nehmen. Die deutschsprachige Öffentliche Theologie ist bisher noch wenig durch profilierte Beiträge zu Fragen der Spiritualität aufgefallen. Was bedeutet es zum Beispiel für eine Öffentliche Theologie, wenn Bonhoeffer es für »selbstverständlich« hält, dass »ein solches Zeugnis an die Welt nur in rechter Weise geschehen kann, wenn es aus einem geheiligten Leben in der Gemeinde Gottes her kommt«?[56] Es ist eines, an der liberalen Forderung nach Selbstbeschränkung der Religion in der Öffentlichkeit zu rütteln und sich somit gegen das in unseren westlichen Gesellschaften vorherrschende post-aufklärerische Dogma der strikten Trennung von Religion und Öffentlichkeit aufzulehnen.[57] Ein anderes ist es, die Spiritualität und Frömmigkeitspraxis der Kirchenmitglieder oder gar die eigene zu thematisieren und (selbst)kritisch zu reflektieren. Die Gretchenfrage erweist sich als weitaus unbequemer, wenn sie sich etwa auf die eigene Gebetspraxis oder den aktiven Gemeindebezug richtet.

Was Fischer in seiner Kritik andeutet, wird auch von Schäuble in dem erwähnten Beitrag aufgenommen. Zu Recht weist er darauf hin, »dass Religion, um politisch zu sein, erst einmal Religion sein muss.«[58] Wenn Schäuble seinen Eindruck wiedergibt, es gehe der Kirche manchmal mehr um Politik als um Religion, dann ist auch dies ernst zu nehmen. Freilich dürfe die Kirche ein Interesse

---

53 Bonhoeffer, Ethik, 50
54 Bonhoeffer, Ethik, 50.
55 Bonhoeffer, Ethik, 50.
56 Bonhoeffer, Ethik, 50.
57 Nach Vögele grenzt sich Öffentliche Theologie vor allem ab »gegen Forderungen liberaler Philosophie, die mit dem Argument, Glaubensentscheidungen ließen sich nicht auf politische Entscheidungen abbilden, den Kirchen das Recht zur politischen Stellungnahme bestreitet.« Vögele, Menschenwürde, 24.
58 Schäuble, Reformationsjubiläum, 46.

an Politik artikulieren – auch Schäuble betont: »Religion ist politisch«[59] –, zu beachten wäre aber die zentrale Bedeutung der Spiritualität: »[D]ie besondere Überzeugungskraft, die von religiös motiviertem politischem Handeln ausgeht, liegt in dessen geistlicher, spiritueller Basis.«[60] Neben Martin Luther King und Desmond Tutu nennt Schäuble auch Dietrich Bonhoeffer als Persönlichkeiten, bei denen dieser Zusammenhang in besonderer Weise sichtbar sei. Die Öffentliche Theologie tut gut daran, diese Kritik zu bedenken. Auch für eine durch die Öffentliche Theologie inspirierte öffentliche Kirche gilt: Politisches Profil und Spiritualität gehören zusammen. Wenn Ersteres in der Öffentlichkeit aktuell offenbar stärker wahrgenommen wird als Letzteres, lautet die Konsequenz nicht, das politische Profil zu schwächen, sondern die Spiritualität zu stärken. Dies entspricht grundsätzlich auch dem Anliegen der Öffentlichen Theologie, wie Bedford-Strohm im Blick auf Fischer deutlich macht. »Wenn Kritiker eine ›Politisierung‹ oder ›Ethisierung‹ der Theologie beklagen, können sie nicht die Öffentliche Theologie meinen. Denn deren Kern liegt gerade in der untrennbaren Verbindung von geistlicher und ethischer Dimension.«[61] Diese Verbindung wird auch von John W. de Gruchy betont, wenn er feststellt, »good public theological praxis requires a spirituality which enables a lived experience of God, with people and with creation, fed by a longing for justice and wholeness and a resistance to all that thwarts wellbeing.«[62]

4.2.3 Öffentliche Theologie und Zweisprachigkeit: Warum es ohne Zweisprachigkeit nicht geht

Um die Zweisprachigkeit als eines der von Bedford-Strohm genannten Kennzeichen Öffentlicher Theologie ging es bereits wiederholt in dieser Arbeit (s. o. den Exkurs S. 98ff. und S. 303–307). Dabei wurden »Zweisprachigkeit« wie auch »Übersetzung« als Metaphern ausgewiesen, die je nach Kontext (z. B. Wirtschaft, Medizin) andere Übersetzungsleistungen erfordern können. Präziser wäre es daher, von Mehrsprachigkeit anstatt von Zweisprachigkeit zu reden.[63] Dass Fischer der Zweisprachigkeit kritisch gegenübersteht, ja diese grundsätzlich ablehnt, weil er der Überzeugung ist, dass »in ethischen Fragen Christen keine andere Sprache sprechen (sollten) als Nichtchristen« und es daher »auch keine ›Übersetzung‹ (Tietz) religiöser Sprache in nichtreligiöse Sprache [braucht], um sich Nichtchristen verständlich zu machen« wurde in der Interviewauswertung bereits deutlich. Da es sich hier jedoch um ein Kernanliegen Öffentlicher Theologie

[59] Schäuble, Reformationsjubiläum, 45.
[60] Schäuble, Reformationsjubiläum, 46.
[61] Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 10.
[62] John W. de Gruchy, Public Theology as Christian Witness. Exploring the Genre, IJPTh 1 (2007), 26–41, 40.
[63] Dass in dieser Studie dennoch mit dem Begriff der Zweisprachigkeit gearbeitet wird, verdankt sich dem Umstand, dass dieser Begriff mittlerweile fest in der Diskussion etabliert ist und – den mit ihm verbundenen Unklarheiten zum Trotz – verständlich genug ist.

handelt, das immer wieder – auch innerhalb der Öffentlichen Theologie – in der Diskussion steht, lohnt sich nochmals ein genauerer Blick, nicht zuletzt um ein besseres Verständnis für die Anliegen ihrer Kritiker wie Befürworter zu erhalten. Im Fokus stehen dabei folgende zwei Aspekte: zum einen die von Fischer geäußerte Befürchtung, dass durch die Zweisprachigkeit in der Öffentlichen Theologie die geistliche Dimension hinter der säkularen Sprache der Ethik zurücktritt, und zum anderen das Theologieverständnis, das in jedem Kommunikationsgeschehen zwischen Theologen und Nichttheologen, wenn auch meist nur implizit, mitschwingt. Außerdem geht es um eine Plausibilisierung des Übersetzungskonzepts aus Bonhoeffers Verständnis der einen Christuswirklichkeit heraus.

Zunächst ist jedoch auf den kritischen Einwand gegen das Zweisprachigkeitskonzept einzugehen, nach dem ein bleibendes Nebeneinander einer theologischen und einer säkular verständlichen Sprache im öffentlichen Diskurs für unnötig befunden wird. Grundlage dieser Kritik ist die Ansicht, dass religiöse Sprache nach wie vor im öffentlichen Diskurs beheimatet ist und daher als verständlich wahrgenommen werden kann. Es sei demnach verfehlt, die in der Gesellschaft geltenden Sprachen oder auch die in wissenschaftlicher Kommunikation herrschende Sprache als »säkular« zu bezeichnen. Beispiele wie »Gott spielen« oder »Unsterblichkeits-Enzym« belegten das Gegenteil. Aus dieser Perspektive erscheint das Zweisprachigkeitskonzept als eine auf die Sprache bezogene Variante der Säkularisierungsthese, die davon ausgeht, dass alle religiösen Gehalte aus der Öffentlichkeit und der zu ihr gehörenden Sprache ausgewandert seien.

Unter den Interviewten vertritt etwa Losinger die Auffassung, dass – im Blick auf die Mitglieder des DER - »ein Hintergrund von Allgemeinbildung und auch philosophischer Bildung vorauszusetzen [ist], dass hier überhaupt kein Zweifel besteht, dass sie das [sc. die theologische Sprache] verstehen«. Eine Übersetzung sei daher nicht notwendig. Doch scheint es fraglich, ob das, was Losinger für die Mitglieder des DER konstatiert, auf die Gesamtgesellschaft übertragen werden kann. Er selbst ist diesbezüglich skeptisch und weist auf eine »wachsende religiöse Sprachlosigkeit« besonders bei jungen Menschen. Dies und die damit einhergehende verhältnismäßig geringe Bedeutung des christlichen Glaubens für Jugendliche wird von unterschiedlichen repräsentativen Studien gestützt.[64] Ohne dass damit eine semantische Version der Säkularisierungsthese vertreten werden soll, gilt es dennoch, diese Entwicklungen ernst zu nehmen. Vermeintliche Gegenbeispiele wie »Gott spielen« erscheinen dabei als Restbestän-

---

64 So kommt beispielsweise die Schell-Jugendstudie 2015 zu dem Ergebnis, dass »nur für 37 % der evangelischen Jugendlichen ... der Glaube an Gott eine wichtige Leitlinie ihres Lebens« darstelle. Ein anderer Befund zeigt sich bei muslimischen Jugendlichen. »Für 76 % der Muslime ist der Glaube an Gott eine wichtige Leitlinie ihres Lebens«. Zusammenfassung der Studie auf Deutsch, 30, https://www.shell.de/ueber-uns/die-shell-jugendstudie/multimediale-inhalte.html (31.07.2018).

de religiöser Semantiken, die eher religiös gefärbte Worthüllen als Indikatoren einer genuinen Vertrautheit mit religiösen Konzepten darstellen dürften. Denn Zweisprachigkeit zielt nicht primär auf ein rein kognitives Verständnis der entsprechenden Lexeme, sondern auf ein Begreifen der dahinterstehenden Inhalte. Anders ausgedrückt: Aus der Verwendung des Begriffs »Gott« in allgemeingesellschaftlichen oder auch spezifisch wissenschaftlichen Diskursen lässt sich nicht notwendigerweise ableiten, dass diesem Begriff ein christliches oder überhaupt ein religiöses Gottesverständnis zugrunde liegt. Auch vor diesem Hintergrund zeigt sich daher die Notwendigkeit von Übersetzungsprozessen und Zweisprachigkeit im öffentlichen Diskurs.

Anders gelagert ist die Kritik am Zweisprachigkeitskonzept bei Fischer. Er zeigt sich besorgt, dass durch die Zweisprachigkeit die spirituelle Dimension von der Ethik überlagert werde, etwa wenn statt der christlichen Liebe die Goldene Regel zum ethischen Leitgesichtspunkt gemacht werde. Die Sorge ist berechtigt, doch beruht sie offenbar auf einem Missverständnis, insofern Fischer das Liebesgebot und die Goldene Regel als Alternativen einander gegenüberstellt. Dabei machen bereits die biblischen Überlieferungen deutlich, dass das Liebesgebot und die Goldene Regel nicht als Alternativen zu begreifen sind, sondern zusammengehören: »Alles, was ihr wollt, dass die Leute euch tun sollen, das tut ihnen auch. Das ist das Gesetz und die Propheten.« So wird Jesus in Mt 7,12 zitiert. Der Wortlaut dessen, was heute als Goldene Regel bekannt ist, wird damit geradezu identifiziert mit der Summe der religiösen Ethik. Von einer Alternative, gar einem Gegensatz, ist hier also nichts zu bemerken. »Schon im Neuen Testament ist das Glaubenszeugnis gepaart mit einer werbenden Vernunft, die die auf Liebe gegründeten Lebensorientierungen plausibel machen will.«[65]

Und doch sind Fischers Bedenken, dass das christliche Moment in der säkularen Sprache untergeht, nicht einfach von der Hand zu weisen. Diese Gefahr zeigt sich insbesondere dann, wenn statt durch Zweisprachigkeit die Kommunikation durch Übersetzung bestimmt wird. Wie bereits gezeigt, ist eine Übersetzung theologischer in säkular verständliche Sprachspiele zwar die Voraussetzung von Zweisprachigkeit, aber nicht mit ihr identisch. Zweisprachigkeit zeichnet sich dadurch aus, dass beide Sprachen parallel verwendet werden. Während in der Zweisprachigkeit Ziel- und Ursprungssprache nebeneinander erkennbar bleiben, zielt die Übersetzung wiederum auf Einsprachigkeit, nämlich in der Zielsprache.

Um daher Fischers Befürchtungen zu begegnen, ist mit Bedford-Strohm die Notwendigkeit der Zweisprachigkeit zu betonen. Denn: »Solche Zweisprachigkeit bedeutet keineswegs, die religiöse Herkunft dessen, was kommuniziert wird, zu verleugnen.«[66] Dass dies auch unserer säkularen bzw. weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft – und damit ebenso dem öffentlichen Ethikdiskurs, wie er

65 Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 10.
66 Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 10.

hier exemplarisch an den nationalen Ethikgremien diskutiert wurde – zugemutet werden kann, macht unter anderen Habermas deutlich. Nach Habermas dürften säkularisierte Bürger, »soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen.«[67] Dabei liege die Last der Verständigung nicht nur auf Seiten der religiösen Mitbürgerinnen und Mitbürger. »Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.«[68] Zweisprachigkeit ist damit weder strategische Anpassung an die säkulare Kultur, etwa im Bemühen um Relevanz, noch ist sie die zwangsläufige Auflösung religiöser in ethische Inhalte.

Für die Frage der Zweisprachigkeit ist auch das Theologieverständnis bedeutsam, das bei unterschiedlichen Gesprächspartnern verschieden ausgeprägt sein kann. Im Rahmen der Interviewauswertung wurde auf dieses Problem für den interdisziplinären Diskurs bereits aufmerksam gemacht. So wurde die Spannung zwischen der Außenwahrnehmung Woopens und Gerhardts, die keine oder nur eine latente Rolle der Theologie im DER bemerken können, und der Selbstwahrnehmung Hubers, der sehr wohl eine Rolle der Theologie zu erkennen meint, nicht zuletzt auf je unterschiedliche Theologieverständnisse zurückgeführt. Während Huber auf sein an anderer Stelle detailliert ausgearbeitetes Verständnis von Theologie bzw. theologischer Ethik als »verantwortete Freiheit« rekurriert, ist das Theologieverständnis von Woopen bzw. Gerhardt offenkundig anders gelagert – auch wenn es im Kontext der Interviews nicht näher ausgeführt wird. Die unterschiedlichen Verständnisweisen von Theologie bzw. theologischer Ethik mögen ein Grund sein, warum die theologischen Tiefendimensionen der Beiträge durch die Theologen im DER in der Außenwahrnehmung oftmals verborgen geblieben sind bzw. lediglich als »Hintergrundrauschen« (Woopen) wahrgenommen wurden.

Die am Beispiel von Gerhardt, Huber und Woopen im DER skizzierte Problematik weist auf eine grundlegende Schwierigkeit in der Kommunikation zwischen Theologen und Nichttheologen im öffentlichen Ethikdiskurs hin. Es stellt sich daher die Frage, wie mit den im interdisziplinären Diskurs auftretenden unterschiedlichen Theologieverständnissen umzugehen ist. Diese Frage gewinnt an zusätzlicher Komplexität durch die Tatsache, dass die unterschiedlichen Verständnisweisen von Theologie bzw. theologischer Ethik in der Regel nicht explizit gemacht werden, sondern lediglich unterschwellig im Diskurs präsent sind. Zweierlei erscheint hier bedenkenswert: Zunächst ist auf die von Herms geforderte Entprivatisierung des Weltanschauungsdiskurses zu verweisen, um eine erhöhte Transparenz der einem Diskursgeschehen jeweils zugrunde liegenden

[67] Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 36.
[68] Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 36.

Prämissen zu erreichen. In ähnlicher Weise fordert dies auch Woopen bezüglich der politischen Beratungstätigkeit des DER, etwa durch Stellungnahmen: »Warum nicht sagen, dass man dies aus dem und dem Begründungs- oder Rechtfertigungskontext heraus sieht. Da spricht nichts dagegen«. Während Woopen hier dezidiert die Vertreter einer theologischen Ethik im Blick hat, kann das Bemühen um Transparenz in ähnlicher Weise auch von nichttheologischen Gremiumsmitgliedern eingefordert werden.

Die Frage nach dem Umgang mit den im öffentlichen Ethikdiskurs anzutreffenden unterschiedlichen Theologieverständnissen hat des Weiteren eine Dimension, die insbesondere auf die Theologie zielt. Denn wie im Rahmen der Interviewauswertung bereits ausgeführt, genügt es nicht, die Differenz zwischen den jeweiligen Theologieverständnissen schlicht zu konstatieren. Stattdessen ist es Aufgabe der Theologie und insbesondere einer Öffentlichen Theologie, das anders gefasste Theologieverständnis des Kommunikationspartners in der Öffentlichkeit durch das Bemühen ernst zu nehmen, das eigene Verständnis von Theologie in einer Weise zur Sprache zu bringen, die auch einem nichttheologischen Gegenüber zugänglich ist. Dies kann durch eine zweisprachige Kommunikation gelingen, die eine Übersetzungsleistung zur Grundlage hat und zugleich über diese hinausgeht.[69]

Aus dem bisher Gesagten lässt sich eine Nähe des Zweisprachigkeitskonzepts zu Bonhoeffers Gedanken der einen Christuswirklichkeit aufweisen, während zugleich die Übersetzung in sachlicher Nähe zur lutherischen Denkfigur der zwei Reiche steht. Diese These, die es an anderer Stelle eigens zu vertiefen gälte, kann hier nur ansatzweise ausgeführt werden. Es zeigt sich hier die Meinungspluralität auch innerhalb der Öffentlichen Theologie, die gerade an der

69 Im Kontext dieser Studie sei ein persönliches Beispiel erlaubt, um das Gemeinte zu verdeutlichen. Vor einiger Zeit habe ich der Schweizerischen Ärztezeitung einen Aufsatz zum Thema Leihmutterschaft aus theologisch-ethischer Perspektive angeboten. Daraufhin erhielt ich einen Bescheid aus der Redaktion mit der Bitte, das spezifisch Theologische besser kenntlich zu machen. Man war der Auffassung, dass meine theologisch-ethische Perspektive noch nicht ausreichend erkennbar sei. Meine Übersetzungsarbeit war demnach in einem Maße geglückt, dass mein Beitrag in dieser Form auch von einer Nichttheologin hätte geschrieben werden können. Die überarbeitete Version ist nun theologisch profilierter und das Theologische, nach Aussage der Redaktion, auch für nichttheologisch vorgebildete Mediziner erkennbar. Dabei habe ich im Anschluss an Bonhoeffers zweisprachige Argumentation in seiner Diskussion der Menschenrechte versucht, einem theologischen Argument ein nichttheologisches an die Seite zu stellen, wie der folgende Ausschnitt zur Kommerzialisierungsproblematik der Leihmutterschaft exemplarisch verdeutlichen soll: »Auch die *Kommerzialisierung* und die moralisch problematische Versachlichung des Kindes treten hier erneut in den Blick. Das Kind wird zur Ware. … Der Gedanke, dass Kinder als ein Geschenk (Gottes) wahrgenommen werden, wird dadurch in sein Gegenteil verkehrt.« Christine Schliesser, Bauch zu vermieten. Leihmutterschaft aus theologisch-ethischer Perspektive, Schweizerische Ärztezeitung/Bulletin des Médecins Suisse/Bollettino dei Medici Svizzeri 45 (2016), 1578–1580, 1579f. Heißt dies nun, dass

Frage der Zweisprachigkeit sichtbar wird und doch gleichzeitig über diese hinausweist. Während etwa für Bedford-Strohm die Zweisprachigkeit ein unverzichtbares Merkmal Öffentlicher Theologie ist, gilt dies nicht in gleicher Weise für Huber. Stattdessen rekurriert dieser auf den Übersetzungsgedanken. So stellt er im Blick auf die Beteiligung von Theologen im öffentlichen ethischen Diskurs zur Findung gemeinsamer Regeln und Normen fest, dass hier »die Übersetzung im Vordergrund stehen und die spezifisch christliche Vorstellung vom Guten in den Hintergrund treten«[70] müsse. Huber begründet dies unter unmittelbarer Bezugnahme auf die Zwei-Reiche-Lehre: »Denn wir befinden uns dann, um eine lutherische Denkfigur aufzunehmen, nicht im Bereich des geistlichen, sondern des weltlichen Regiments.«[71] Und in diesem müssten Argumentationen, die auf spezifisch christliche Vorstellungen rekurrierten – wie etwa der von Woopen im Interview eingeforderte Bezug auf »Nächstenliebe« –, entsprechend zurücktreten bzw. durch säkular verständliche Begriffe – wie »Solidarität« – ersetzt werden. Was bei Huber bleibt, ist das Übersetzungsprodukt. Im Bereich des weltlichen Regiments treten spezifisch christliche Inhalte und mit ihnen auch die theologische Sprache hinter einer säkular verständlichen Sprache zurück. Ein Miteinander beider Sprachen in einem Bereich erscheint in dieser Denkfigur weder theologisch plausibel noch pragmatisch möglich.

Ganz anders nimmt sich dagegen der Bonhoeffer'sche Gedanke der einen Christuswirklichkeit aus, in der die Trennung beider Bereiche aufgehoben ist.

---

ich mir bei der Überarbeitung das Theologieverständnis der Redaktion und der erwarteten Leserschaft zu eigen gemacht habe? Ich denke nicht. Aber ich habe versucht, es ernst zu nehmen und meine Gedanken auf Grundlage meines eigenen Theologieverständnisses so zur Sprache zu bringen, dass das Theologische darin auch für die Adressaten sowohl wahrnehmbar als auch verständlich ist. Dies konnte nur gelingen, indem ich auf eine bleibende Parallelität beider Sprachen Wert gelegt habe, ohne eine Sprache in der anderen aufgehen zu lassen. Wir sind es unseren Kommunikationspartnern im öffentlichen Diskurs schuldig, die je eigenen Vorverständnisse von Theologie ernst zu nehmen. Zugleich ist zu bedenken, dass wir Theologinnen und Theologen uns als Partner im interdisziplinären Gespräch schnell überflüssig machen, wenn die Theologie nichts zu bieten hätte, was andere Disziplinen nicht auch leisten könnten. Weitere Beispiele für Zweisprachigkeit finden sich in verschiedenen EKD-Denkschriften, z. B. in der Armutsdenkschrift (2006) und der Friedensdenkschrift (2007). Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Armut in Deutschland, Gütersloh 2006 (vgl. hierzu Heinrich Bedford-Strohm, Sozialethik als öffentliche Theologie. Wie wirksam redet die Evangelische Kirche über wirtschaftliche Gerechtigkeit? in: Heinrich Bedford-Strohm u. a. [Hg.], Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell [Jahrbuch Sozialer Protestantismus 1], Gütersloh 2007, 329–347); Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007.

[70] E-Mail-Korrespondenz mit der Autorin vom 10.10.2016.

[71] E-Mail-Korrespondenz mit der Autorin vom 10.10.2016.

Wer Ernst macht mit dem Gedanken, dass es »das Christliche nicht anders als im Weltlichen«[72] gibt, für den kann es auch keine bleibende Trennung beider Sprachen geben. Die christlich-theologische Sprache ist dann nicht länger primär im Raum der Kirche verortet, denn dieser Raum hat Eingang gefunden in die Weltwirklichkeit, die wiederum immer »schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes« vorgefunden wird. Diese Denkfigur ermöglicht und fordert das Miteinander beider Sprachen in der einen Wirklichkeit. An die Stelle der monolingualen Übersetzung tritt hier die Zweisprachigkeit, auch und gerade im öffentlichen Ethikdiskurs und seinen institutionalisierten, interdisziplinären Formen.

4.2.4 Uniformitätszwang Öffentlicher Theologie?

Als weiteren Kritikpunkt an der Öffentlichen Theologie weist Fischer auf die »Vorstellung, in ethisch kontroversen Fragen müsse es genau einen, ›den‹ christlichen Standpunkt geben, den die Kirche in der öffentlichen Debatte zur Geltung bringen muss.«[73] Diese Vorstellung verbindet er mit der »unguten Erinnerung« an »manche kirchlich-ethische Debatte«,[74] ohne dies jedoch näher auszuführen. In eine ähnliche Richtung weist Schäubles Bemerkung, »dass sich Christen mit abweichenden politischen Auffassungen schnell ausgeschlossen fühlen«.[75] Herrscht also ein Geist der Unduldsamkeit in der Öffentlichen Theologie, der abweichende Auffassungen nicht zu ertragen vermag?

Diesem Vorwurf ist zweierlei entgegenzusetzen. Zum einen ist auf die plurale Form der Öffentlichen Theologie selbst hinzuweisen. Wenn die innere Pluralität längst zum »Markenzeichen« des deutschsprachigen Protestantismus geworden ist, so gilt dies auch für die deutschsprachige Öffentliche Theologie. Am Problem der Zweisprachigkeit wurde gezeigt, dass auch zentrale Kennzeichen Öffentlicher Theologie bei ihren Vertretern unterschiedlich bewertet werden. Gleiches gilt für öffentliche Äußerungen zu konkreten Themen, die inhaltlich durchaus unterschiedlich profiliert sein können. Gerade auch in internationaler Perspektive scheint die Öffentliche Theologie weniger ein Zuviel als ein Zuwenig an innerer Kohärenz zu kennzeichnen, was mit einer eigenen Problematik einhergeht, wie unten noch näher auszuführen ist.

Doch ist Fischers und Schäubles Befürchtungen noch ein Zweites entgegenzuhalten, das sich aus dem Selbstverständnis Öffentlicher Theologie speist. Indem Öffentliche Theologie grundsätzlich an der bleibenden Relevanz der Theo-

---

[72] Bonhoeffer, Ethik, 44. Ein ähnliches Wirklichkeitsverständnis findet sich auch bei Karl Barth, etwa wenn er schreibt, und zwar im Blick auf den Glauben, aber vielleicht auch auf den genannten Zusammenhang übertragbar: Durch das Christusgesehen »besteht also die Notwendigkeit des Glaubens, *objektiv*, *real*, *ontologisch* für sie alle.« Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. 4/1, 835 (Hervorhebung CS).

[73] Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 45.

[74] Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit, 45.

[75] Schäuble, Reformationsjubiläum, 46.

logie für die Öffentlichkeit sowie an der Relevanz der Öffentlichkeit für die Theologie festhält, fällt sie noch keine inhaltlichen Entscheidungen im Blick auf spezifische ethische Fragestellungen. Zwar lässt sie sich in ihrem Nachdenken von inhaltlichen Prämissen wie der vorrangigen Option für die Armen leiten, doch stehen die konkreten Schlussfolgerungen am Ende des Diskussionsprozesses – und nicht an dessen Anfang. Dass es dabei unterschiedliche Meinungen gibt, liegt auf der Hand, denn auch in der Öffentlichen Theologie sieht man sich an sein Gewissen gebunden. Bedford-Strohm stellt dies wie folgt klar: »Öffentliche Theologie [verbindet] klare theologisch-ethische Grundorientierungen mit einer ergebnisoffenen Diskursivität im Hinblick auf die politischen Konsequenzen, die daraus folgen.«[76] Auch in politikberatenden Ethikgremien wie dem DER, der EKAH und der NEK ist damit die Möglichkeit divergierender Voten theologischer Mitglieder nicht aus-, sondern explizit miteingeschlossen.

Der Kritikpunkt rührt jedoch an einen zentralen Aspekt Öffentlicher Theologie, nämlich ihrer Kontur. Während der Öffentlichen Theologie von Seiten Fischers und Schäubles eine inhaltliche Engführung unterstellt wird, die primär ethisch bzw. politisch orientiert sei und nur Gleichgesinnte unter sich dulde, wird ihr von anderer Seite umgekehrt Konturlosigkeit vorgeworfen. »Der Disziplin fehlen klare Konturen«, so Lucius Kratzert.[77] Ähnlich stellt Linell E. Cady fest: »The diversity of issues potentially connected with the notion of public theology threatens to overwhelm the concept.«[78] In der Diskussion wurde der Vorwurf der Konturlosigkeit im Blick auf formale Kriterien zwar widerlegt, doch im Blick auf inhaltliche Kriterien hat er sich als durchaus substantiell erwiesen. Was bisher nur angedeutet wurde, soll im Folgenden näher ausgeführt werden, indem versucht wird, diesem Vorwurf durch Impulse für eine christologisch konturierte Öffentliche Theologie zu begegnen.

4.3 Auf dem Weg zu einer christologisch konturierten Öffentlichen Theologie

4.3.1 Zur Öffentlichen Theologie als Paradigma

Den folgenden Überlegungen ist zunächst die Frage voranzustellen, wie die Öffentliche Theologie wissenschaftstheoretisch überhaupt einzuordnen ist. Ist sie eine »Disziplin«,[79] ein »Paradigma«,[80] ein »Forschungsansatz«?[81] Auch hierzu finden sich innerhalb der Öffentlichen Theologie unterschiedliche Stimmen.

[76] Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 11.
[77] Kratzert, Einblick ohne Überblick, 13.
[78] Cady, Task of a Public Theology, 108.
[79] Kratzert, Einblick ohne Überblick, 13
[80] Bedford-Strohm, Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, 333.
[81] So zu lesen auf der Homepage der Dietrich-Bonhoeffer-Forschungsstelle für Öffentliche Theologie, https://www.uni-bamberg.de/fs-oet/ (31.07.2018).

In dieser Studie wird davon ausgegangen, dass die Öffentliche Theologie am plausibelsten als »Paradigma« gefasst werden kann. Eine Annäherung an die Öffentliche Theologie, etwa über ihre Entstehungsgeschichte und Entwicklung, wird durch das Nebeneinander unterschiedlicher Narrative erschwert. Dirk J. Smit stellt diesbezüglich fest, »public theology is so hard to define.«[82] In seinem Beitrag »The Paradigm of Public Theology« zeichnet Smit sechs Narrative nach, die zum Entstehen des internationalen Paradigmas »Öffentliche Theologie« beigetragen haben. Der Begriff »Paradigma« kann hier also nicht in einem streng normativen Sinne verwendet werden, wie er etwa mit Thomas Kuhn assoziiert wird.[83] Nach dieser Auffassung verweist ein Paradigma auf den aktuellen Stand der Erkenntnis in einer bestimmten Wissenschaft, also den »state of the art«. Diesem Paradigma sind eine eigene Methodologie und spezifische Regeln zugeordnet, bis es aufgrund von »paradigm shifts« von einem anderen Paradigma abgelöst wird.

Im internationalen Kontext ist es beispielsweise David Tracy, der dieses Paradigmenverständnis mit der Öffentlichen Theologie verbindet. Tracy nimmt einen Konflikt zwischen unterschiedlichen Paradigmen wahr und plädiert für ein Paradigma Öffentlicher Theologie als »public discourse« mit eigener Methodik und spezifischen Regeln.[84] Die Problematik eines solchen streng normativen Paradigmenverständnisses liegt in der Polyphonie des internationalen Phänomens Öffentlicher Theologien begründet, die auf eine je kontextspezifische Entstehungsgeschichte, Entwicklung und damit oftmals auch auf eine eigene Methodik und Argumentationsstruktur rekurrieren. E. Harold Breitenberg fasst diese Problematik in der rhetorischen Frage zusammen: »Will the real public theology please stand up?«[85]

Mit Giorgio Agamben wird hier daher ein anderes Paradigmenverständnis zugrunde gelegt. Demnach geht es weniger darum, spezifische Regeln und Methoden mit allgemeinem Geltungsanspruch zu etablieren, seien diese nun auf induktive oder deduktive Weise gewonnen. Vielmehr zeigt Agamben eine

---

82 Dirk J. Smit, The Paradigm of Public Theology. Origins and Development, in: Heinrich Bedford-Strohm/Florian Höhne/Tobias Reitmeier (Hg.), Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference, 23.–25.06.2011, Münster 2013, 11–23, 11.

83 Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago [4]2012. Zwar wird das normative Paradigmenverständnis oftmals mit Kuhn assoziiert, doch finden sich auch alternative Verständnisse bei ihm, darunter auch das unten vorgestellte.

84 »Historians of science insist that the most important periods in any discipline are those witnessing to a real conflict of paradigm. … The central question becomes the very character of the discipline itself: What modes of argumentation, which methods, what warrants, backings, evidence can count for or against a public statement by a physicist, a historian, a philosopher, a theologian?« David Tracy, Theology as Public Discourse, CCen 92 (1975), 280–284, 280.

85 E. Harold Breitenberg Jr., To Tell the Truth. Will the Real Public Theology Please Stand Up?, JSCE 23 (2003), 55–96.

Alternative auf, indem er einen dritten Weg zwischen Aristoteles und Kant beschreitet. »Aristoteles unterscheidet das Vorgehen durch Paradigmata der Induktion und der Deduktion. ... Während die Induktion also vom Partikularen zum Universalen fortschreitet und die Deduktion vom Universalen zum Partikularen, ist das, was das Paradigma definiert, eine dritte und paradoxe Art der Bewegung, das Fortschreiten vom Partikularen zum Partikularen.«[86] Die Beziehung zwischen dem Partikularen und dem Universalen im Paradigma wird dabei wie folgt beschrieben: »Das paradoxe Verhältnis des Paradigmas zum Allgemeinen hat wohl nie wieder eine solch kraftvolle Formulierung erfahren wie die, die Kant ihr in der Kritik der Urteilskraft gegeben hat ..., und zwar in der Form eines Beispiels, dessen Regel anzugeben unmöglich ist. ... Das heißt, dass wir, wenn wir die Denkschritte des Aristoteles und die Kants in eins lesen, sagen können, dass das Paradigma eine Bewegung bezeichnet, die von einer Singularität zur anderen geht und die, ohne sich selbst untreu zu werden, jeden einzelnen Fall in das Exemplar einer allgemeinen Regel verwandelt, die a priori zu formulieren unmöglich bleibt.«[87]

Dieses Paradigmenverständnis ist für die Öffentliche Theologie vor allem aufgrund zweier Aspekte besonders produktiv. Zum einen macht es Ernst mit den unterschiedlichen Ursprüngen und Entwicklungen der je kontextbezogenen Öffentlichen Theologie und verfällt nicht der Versuchung, sie vereinheitlichen oder harmonisieren zu wollen. Smit betont daher zu Recht, »there is no common origin and there is no gradual development because there is no real public theology that could stand up, no new normal and normative discipline of public theology, there are only historical moments of public theology, instructive and inspiring precisely in their uniqueness.«[88]

Zugleich macht dieses Paradigmenverständnis deutlich, dass es in aller Kontext- und Situationsbezogenheit verbindende Elemente gibt, die diese Beispiele als zugehörig zu einem Paradigma erweisen. Das Paradigma ist damit eine Bewegung, die »jeden einzelnen Fall in das Exemplar einer allgemeinen Regel verwandelt,«[89] auch wenn es nicht möglich ist, diese Regel *a priori* zu formulieren. Dynamisch verfasst und auf den je konkreten Fall gerichtet, wohnt den Ausformungen des Paradigmas dennoch ein verbindendes Moment inne. Will Storrar verdeutlicht dieses verbindende Moment, indem er Öffentliche Theologien als »joining pearls on a string«[90] fasst. Doch welcher Art kann dieser Faden, dieser rote Faden, sein?

Bei einem theologischen Paradigma wie dem der Öffentlichen Theologie legt es sich nahe, dass dieses verbindende Element, dieser rote Faden, ebenfalls

---

86 Giorgio Agamben, Signatura rerum. Zur Methode, Frankfurt am Main 2009, 22f.

87 Agamben, Signatura rerum, 23–26.

88 Smit, Paradigm of Public Theology, 23.

89 Agamben, Signatura rerum, 23–26.

90 William F. Storrar, The Naming of Parts. Doing Public Theology in a Global Era, IJPTh 5 (2011), 23–43.

theologischer Natur ist. Damit scheiden rein formale Verbindungsstücke wie das der Zweisprachigkeit oder der Interdisziplinarität aus. Es muss also nach inhaltlich-theologischen und das heißt hier: nach dogmatischen Verbindungen gesucht werden, damit sich das Gesamtkunstwerk der Öffentliche Theologien als »pearls on a string« nicht in eine Anzahl schöner, aber unverbundener Einzelstücke auflöst. Anders gesagt: Die Spannung zwischen Kontextualität und Interkontextualität muss in einer Weise gewahrt werden, die beide Pole bleibend miteinander in Verbindung und in Balance hält.[91] Eva Harasta betont daher zu Recht die Notwendigkeit einer »public dogmatics«, um den theologischen roten Faden nicht zu verlieren: »Otherwise, the contexts will gain the upper hand, that is, they will set the theological agenda and determine the theological response by force of their interests, and the theological response will try to follow each context's inherent and manifold logic, becoming fragmented in turn.«[92] Im Folgenden möchte ich eine christologische Orientierung als roten Faden, ja als Herzstück Öffentlicher Theologie vorschlagen.

4.3.2 Die Christologie als Herzstück Öffentlicher Theologie

Unter öffentlichen Theologen gab es jüngst verschiedene Versuche, besagten roten Faden theologisch zu bestimmen. Einige davon sollen hier kurz zur Sprache kommen. So schlägt Nico Koopman einen »trinitarian approach«[93] vor. Koopman plädiert dafür, Öffentliche Theologie als *theologisches* Unternehmen ernst zu nehmen. »Public theology is indeed a theological endeavour. The central task of public theology concerns reflection upon the meaning and implication of Trinitarian faith for public life.«[94] Im Blick auf seinen spezifischen Kontext in Südafrika und den umliegenden Ländern stellt Koopman die zahlreichen Herausforderungen dar, mit denen er und seine Mitmenschen sich aktuell konfrontiert sehen, darunter »social, political, economic, ecological, sexual, medical, cultural and personal challenges«.[95] Unter Bezugnahme auf die von David Tracy genannten drei Öffentlichkeitsbereiche Kirche, akademische Institutionen und Gesell-

---

[91] In der Verhältnisbestimmung von Kontextualität und Interkontextualität ist freilich mit Dalferth Folgendes im Blick zu behalten: »Nicht das theologische Anliegen konstituiert den Kontext und nicht der Kontext das theologische Anliegen, sondern Gottes Selbstvergegenwärtigung schafft sich im Leben von Menschen einen Kontext, der theologisches Denken und Handeln dazu provoziert, zwischen dem gottwidrigen Alten und dem Gott entsprechenden Neuen kritisch zu differenzieren.« Ingolf Dalferth, Kontextuelle Theologie in einer globalen Welt, in: Thomas Flügge u. a. (Hg.), Wo Gottes Wort ist. Die gesellschaftliche Relevanz von Kirche in der pluralen Welt. Festgabe für Thomas Wipf, Zürich 2010, 29–46, 43.

[92] Harasta, Glocal Proclamation, 293.

[93] Nico Koopman, Public Theology in (South) Africa. A Trinitarian Approach, IJPTh 1 (2007), 188–209.

[94] Koopman, Public Theology, 188.

[95] Koopman, Public Theology, 205.

schaft[96] sieht es Koopman daher als Aufgabe Öffentlicher Theologie, »to serve the development of appropriate responses to the various challenges above.«[97] Dies geschehe, indem die genannten Herausforderungen auch gefasst würden als »theological challenges, which are, at heart, related to God«.[98]

Eine trinitarische Perspektive ermögliche es, so Koopman, die Bedeutung des christlichen Glaubens an Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist auch für die spezifischen Herausforderungen im afrikanischen Kontext zu reflektieren. Unter Bezugnahme auf Sallie McFagues »planetary theology«[99] skizziert er, welche Impulse von einer trinitarischen Orientierung für die Öffentliche Theologie ausgehen können. *Gott Vater* werde als Schöpfer, Erhalter und Befreier in den Blick genommen, dessen Macht etwa im Exodus-Narrativ für die Unterdrückten bleibend inspirierend wirke. In *Jesus Christus* zeige Gott »solidarity with the oppressed and wronged«.[100] Erlösung sei dabei nicht nur spirituell gefasst, sondern schließe irdische, materielle, ökonomische, politische und kulturelle Erlösung mit ein. Die Kraft des *Heiligen Geistes* zeige sich in dessen Transformationspotential für »individuals, churches, human and natural societies.«[101] Mit Hilfe eines trinitarischen Ansatzes könne es gelingen, so Koopman, sich theologisch in der Öffentlichkeit einzubringen, »in an inclusive and faithful way that does justice to the God who created, liberates, sustains, saves and renews comprehensively and, by doing this, actualizes abundant flourishing life.«[102]

Koopmans Ansatz, Öffentliche Theologie aus einer trinitarischen Perspektive zu betreiben, erscheint vor allem vor dem Hintergrund seines südafrikanischen Kontextes ausgesprochen produktiv. Indem die dogmatischen Grundsätze zu Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist neu in den Blick genommen werden und auf ihre Bedeutung für den jeweiligen Kontext befragt werden, wird nicht nur Kirchen, sondern auch der akademischen Theologie wie individuellen Christen wirkungsvolles Rüstzeug an die Hand gegeben, die konkreten Probleme in ihrer *theologischen* Dimension zu reflektieren und nach möglichen Antworten zu suchen. Dabei ist es für Koopman von Bedeutung, dass die theologische Reflexion

---

[96] David Tracy, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, London 1981. Auch wenn Tracys dreifach gefasster, auf Kirche, akademische Institutionen und Gesellschaft bezogener Öffentlichkeitsbegriff in der internationalen Öffentlichen Theologie weit rezipiert wurde, scheint er doch wesentliche Bereiche der Öffentlichkeit nicht angemessen zu erfassen, darunter Politik, Medien oder Wirtschaft. Plausibler ist es daher, auf Hubers umfassenden Öffentlichkeitsbegriff zu rekurrieren, der die vier Referenzbereiche Politik, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kulturelle Kommunikation umfasst.

[97] Koopman, Public Theology, 196.

[98] Koopman, Public Theology, 205.

[99] Sallie McFague, Life Abundant. Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril, Minneapolis 2001.

[100] Koopman, Public Theology, 209.

[101] Koopman, Public Theology, 209.

[102] Koopman, Public Theology, 209.

nicht zum Selbstzweck wird, sondern die Grundlage öffentlich theologischen Engagements bildet.

Einen weiteren Ansatz, Öffentliche Theologie dogmatisch zu erden, stellt Eva Harastas Versuch dar, »proclamation« als verbindendes »dogmatic criterion«[103] Öffentlicher Theologie auszuweisen. Sie unterstreicht dabei die Notwendigkeit, sich auf den theologischen Grund für die in der weltweiten Öffentlichen Theologie wahrgenommene »unity in diversity«[104] zu besinnen, da ansonsten der jeweilige Kontext das theologische Moment zu bestimmen und schließlich zu fragmentieren drohe. Als Unterscheidungsmerkmal Öffentlicher Theologie im Vergleich zu anderen theologischen Bewegungen benennt sie die Verkündigung. Diese sei als zutiefst dogmatisches Kriterium Öffentlicher Theologie zu verstehen. »Being convinced that theology needs to speak up in all parts of ›this modern world of ours‹ is a thoroughly dogmatic program. It is rooted in the protestant understanding of proclamation as the defining mandate of Christian life.«[105] Dies führt Harasta dazu, eine eigene Definition Öffentlicher Theologie vorzustellen: »public theology understands itself as the academic form of proclaiming the gospel.«[106]

Harasta ist zuzustimmen, wenn sie auf die oftmals fehlende dogmatische Selbstvergewisserung Öffentlicher Theologie hinweist[107] und auf die Gefahr der kontextuellen Fragmentierung, die dies für die Öffentliche Theologie birgt. Auch ist die Bedeutung der Verkündigung für die christliche Dogmatik im Allgemeinen wie auch in besonderer Weise für die Öffentliche Theologie unbestreitbar. Dass die Verkündigung indes als das dogmatische Hauptkriterium Öffentlicher Theologie anzusehen ist, als das, was die »unity in diversity« begründet, und damit als definitorisches Kernelement, vermag hingegen nicht ganz zu überzeugen. Zweierlei ist dabei anzumerken: Zum einen erscheint die Verkündigung als Kernbegriff für eine Theologie, die sich dem »leidenschaftlichen Engagement für die Welt«[108] verschrieben hat, etwas einseitig wortlastig. Zwar ist mit der Verkündigung eine wichtige Komponente Öffentlicher Theologie erfasst, doch greift dieser Begriff für sich genommen zu kurz. Weiterführender erscheint hier Harastas kurzer Hinweis auf den Gedanken des Zeugnisses (»witness«), der die Dimensionen Wort und Tat in einer umfassenderen Weise vereint, jedoch von Harasta nicht weiter ausgeführt wird.[109] Auf »Public Theology as Christian Wit-

---

103 Harasta, Glocal Proclamation, 293.
104 Harasta, Glocal Proclamation, 292.
105 Harasta, Glocal Proclamation, 295.
106 Harasta, Glocal Proclamation, 297.
107 »In practice, the dogmatic (and denominational) position of public theologians often remains implicit.« Harasta, Glocal Proclamation, 296.
108 Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 11.
109 »From the point of view of theological doctrine, public theology is distinguished from other theological movements by its stress on proclamation. This means that all theological topics are viewed from the perspective of their context in proclamation, in witness.« Harasta, Glocal Proclamation, 293.

ness«[110] ist weiter unten noch einzugehen. Vor diesem Hintergrund erscheint, zweitens, Harastas Definition Öffentlicher Theologie als akademische Gestalt der Verkündigung des Evangeliums zwar nicht als unzutreffend, aber wiederum zu eng, indem sie ausschließlich deren akademische Gestalt in den Blick nimmt. Akteure Öffentlicher Theologie sind jedoch, wie Höhne zu Recht feststellt, nicht nur die akademische Theologie, sondern darüber hinaus die Kirchen sowie die einzelne Christin und der einzelne Christ.[111] Dies wird auch von de Gruchy betont, wenn er unterschiedliche Akteure als Beispiele von »good practice in public theology«[112] darstellt, »such theology could be as much the activity of members of Parliament, NGO workers and congregations, as it might be of academics«,[113] und von Mitgliedern in Ethikgremien, möchte man hier ergänzen. Diesen Kritikpunkten zum Trotz ist es Harastas Verdienst, auf die Notwendigkeit einer »public dogmatics« bzw. der dogmatischen Selbstreflexion Öffentlicher Theologie hingewiesen und die Suche nach einem »dogmatic criterion« als Verbindungsstück zwischen Kontextualität und Interkontextualität konstruktiv vorangetrieben zu haben.

Schließlich ist noch auf einen weiteren Versuch einzugehen, die dogmatische Dimension Öffentlicher Theologie zu stärken, nämlich Michael Welkers Plädoyer, Öffentliche Theologie verstärkt christologisch auszurichten. Dieser Ansatz wird im Folgenden als Grundlage für den Versuch dienen, Öffentliche Theologie christologisch zu konturieren. »A biblically oriented dogmatic understanding of the resurrected Christ, present in the power of the Holy spirit, of New Creation and the coming reign of God can and will provide orientation for a public theology«.[114] Ausgangspunkt ist dabei für Welker eine genaue Analyse der Aufgaben Öffentlicher Theologie, wie sie auch im Blick auf die Beteiligung der Theologie am öffentlichen Ethikdiskurs von Bedeutung sind. Diese Aufgabenstellung versteht er vierfach gefasst. Zum *einen* sieht er die Notwendigkeit einer soziologisch informierten theologischen Untersuchung der »configurations of ›Western‹ societies«.[115] Besondere Aufmerksamkeit müsse dabei religiösen Bewegungen, Institutionen und Organisationen gelten, um zu verstehen, wie diese als zivilgesellschaftliche Akteure die Gesellschaft beeinflussen und wiederum von dieser beeinflusst werden. Dies erfordere, *zweitens*, eine »hermeneutics of personal and interpersonal communication«.[116] Auf Bonhoeffer rekurrierend nennt Welker folgende Dimensionen, die dabei zu bedenken seien: die Selbstreferentialität des

---

110 So der Titel des bereits zitierten Beitrages von John W. de Gruchy.
111 Höhne, Öffentliche Theologie, 38f.
112 De Gruchy, Public Theology, 26.
113 De Gruchy, Public Theology, 28f.
114 Michael Welker, Global Public Theology and Christology, in: Heinrich Bedford-Strohm/ Florian Höhne/Tobias Reitmeier (Hg.), Contextuality and Intercontextuality. Proceedings from the Bamberg Conference, 23.–25.06.2011, Münster 2013, 281–290, 285.
115 Welker, Global Public Theology, 283.
116 Welker, Global Public Theology, 283.

Menschen, die interpersonelle Ich-Du-Beziehung, soziale Konstellationen in fluider Gestalt (z. B. Geselligkeit im Sinne Schleiermachers), soziale Konstellationen in institutionalisierter Gestalt (z. B. Schulen, Firmen, Bürokratien), soziale Konstellationen auf der Makroebene (z. B. Medien, Markt, Rechtssystem), Vorstellungen und Konzepte von dem, was der Mensch ist und was ihn ausmacht, sowie die Beziehung zwischen Gott und den genannten Formen menschlicher Interaktion. Nur, wenn alle diese Ebenen bedacht würden, ließe sich »dangerous reductionisms«[117] vorbeugen, die sich auch in theologischem Denken bisweilen zeigten. *Drittens* gehe es darum, »the most pressing problems, the specific concerns, conflicts and tasks public theologies face in concrete situations and in their concrete individual and communal engagement«[118] zu lokalisieren und deren Kontexte zu bestimmen. Zur Theologie werde die Öffentliche Theologie allerdings erst durch ihre *vierte* Aufgabe, die wiederum auch die ersten drei Aufgaben umgreife. »On this fourth level we have to deal with God's revelation and God's sustaining, rescuing, saving and ennobling work and guidance.«[119] Um sich dieser vierfach gefassten Aufgabe angemessen stellen zu können, sei die Öffentliche Theologie, so Welker, auf die Orientierung durch ein biblisch gegründetes dogmatisches Verständnis des erhöhten Christus angewiesen.

Um dieses zu entfalten, versucht Welker, die Lehrtradition des *munus triplex* für die Öffentliche Theologie fruchtbar zu machen. Dieses dogmatische Lehrstück biete sich nicht zuletzt deshalb besonders an, weil es, wie Edmund Schlink zutreffend bemerkt, ein einzigartiges ökumenisches Phänomen darstelle.[120] Ihre dogmatische Ausprägung erlangte die Lehre vom dreifachen Amt Christi in Calvins *Institutio Religionis Christianae*. Das 15. Kapitel des zweiten Buches stellt Calvin unter die Überschrift: »Wollen wir wissen, *wozu* Christus vom Vater gesandt ward und *was* er uns gebracht hat, so müssen wir vornehmlich sein *dreifaches Amt*, das *prophetische*, *königliche* und *priesterliche*, betrachten.«[121] Die Denkfigur des *munus triplex* wird dabei als gemeinsame Lehrgrundlage der unterschiedlichen konfessionellen Traditionen anerkannt, bei Lutheranern ebenso wie bei Reformierten, bei Katholiken wie bei Orthodoxen, außerdem auch bei pfingstkirchlich ausgerichteten Kirchen.[122]

Auf Grundlage der Lehre vom dreifachen Amt Christi sei es möglich, so Welker, »to focus clearly on the public Christ in different domains of life, and … to differentiate and to relate Christ's presence in ecclesial, political and moral-diaconical contexts.«[123] Welkers Rede von einem »öffentlichen Christus« macht

117 Welker, Global Public Theology, 284.
118 Welker, Global Public Theology, 284.
119 Welker, Global Public Theology, 285.
120 Edmund Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983, 414.
121 Johannes Calvin, Institutio Religionis Christianae 2,15,1.
122 Für eine ausführliche Darstellung vgl. Michael Welker, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn ²2012, 198ff.
123 Welker, Global Public Theology, 286.

deutlich, dass es hier auch um die konkrete Frage geht, wie Christi Gegenwart im spezifischen zivilgesellschaftlich-politischen Kontext eines institutionalisierten Ethikdiskurses Gestalt gewinnen kann. Der Entfaltung seiner These sind nach Welker noch folgende zwei Bemerkungen voranzustellen, um das dogmatische Orientierungspotential des *munus triplex* für eine Öffentliche Theologie voll auszuschöpfen. Zum einen sei es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass der Heilige Geist nicht allein in Jesus Christus wohnt, sondern auch von ihm ausgeht. Der Heilige Geist lebt in den Zeugen Christi und ermöglicht es ihnen, in Christus zu leben. Des Weiteren sei die Gefahr zu bedenken, die drei Ämter Christi den eigenen Präferenzen entsprechend zu funktionalisieren bzw. zu ideologisieren. Dem könne entgegengetreten werden, indem die drei Ämter Christi an dessen vorösterlichem Leben, am Kreuz sowie an seiner Auferstehung ausgerichtet werden.

Welker plädiert dafür, das irdische Leben Jesu Christi in seiner Multidimensionalität ernst zu nehmen und den »historischen Jesus« nicht auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu reduzieren. Exegeten wie John Dominic Crossan betonen die diakonische Dimension des Wirkens des irdischen Jesus. Jesus ging, so Crossan, auf die Grundbedürfnisse der Menschen wie Nahrung, Gesundheit und gegenseitige Akzeptanz ein.[124] Hier erkennt Welker Dimensionen des *königlichen Amtes* Christi. »His practice of love and forgiveness, table-fellowship and an egalitarian ethos actually characterizes his *kingly office*. This king, who is also a brother and friend, even to a poor person and an outcast, shapes the constant movement towards radical democracy characterized by love and care, mutual acceptance, recognition and respect.«[125] In der Nachfolge Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes gewinne das Reich Gottes auf diese Weise Gestalt im politischen, sozialen und kulturellen Leben. Welker sieht hier insbesondere das Bemühen um Bildung und Gesundheit verortet, dem sich auch die Öffentliche Theologie verpflichtet weiß. »What a great orientiation for any public theology!«[126] In Ethikgremien wie den hier untersuchten kann eine solche Orientierung beispielsweise dadurch Gestalt gewinnen, dass die von Woopen eingeforderten Sinnhorizonte sowie Begrifflichkeiten wie »Liebe«[127] ebenso eingebracht werden wie die mit dem königlichen Amt Christi verbundene Vorstellung von der Fürsorge für die Armen und Ausgestoßenen bzw. für die auch in demokratischen

---

124 John Dominic Crossan, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1992.

125 Welker, Global Public Theology, 287.

126 Welker, Global Public Theology, 287.

127 »Ich bin bei manchen Stellungnahmen immer wieder versucht, den Begriff der Liebe einzubringen. Ich denke, das wäre eigentlich die genuine Aufgabe der christlichen Vertreter, ich sag jetzt mal ganz explizit nicht der theologischen Vertreter« (Woopen im Interview).

Prozessen Unterrepräsentierten.[128] Losinger verdeutlich dies durch seinen Hinweis auf die advokatorische Funktion theologischer Vertreter.[129]

Das *prophetische Amt* Christi wird von Welker mit dem Kreuz Christi verbunden. Unter Bezug auf Jürgen Moltmann macht Welker deutlich, in welcher Weise das Kreuz Christi Zeugnis von der außerordentlich dramatischen Situation der *conditio humana* gebe.[130] Nicht nur seien wir durch das Kreuz auf die Grenzen, die Fragilität und Brutalität menschlicher Existenz gewiesen, sondern im Kreuz werde offenbar, dass die guten Ordnungen und Institutionen menschlichen Lebens, ja, dass sogar Religion und die Kirche zu Mächten der Sünde pervertiert werden können. Im Lichte der Auferstehung hingegen werde deutlich, dass das Kreuz einen Wendepunkt in der Welt und in der Erlösung der Menschheit und aller Kreatur darstelle. Für den christlichen Glauben sei die Besinnung auf das Kreuz unverzichtbar, ansonsten drohe der Verlust seines Fundaments und seiner Orientierung. »In the light and darkness of the cross of Christ, the prophetic office gains its shape and its depth. A constant critical and self-critical search for truth and justice is generated, and a public proclamation and education is connected with it.«[131] Dabei sei das prophetische Amt, so Welker, nicht auf die Kirche reduziert, sondern ebenso in teilweise oder gänzlich säkularen Bemühungen um Wahrheit und Gerechtigkeit sichtbar. Auch im gewaltfreien Widerstand gegen Ungerechtigkeit und im Leiden zeige sich das prophetische Amt Christi. »Again, what a great challenge and task for a global public theology!«[132] Im Blick auf die Beteiligung der Theologie am öffentlichen Ethikdiskurs weist das prophetische Amt Christi zugleich auf die kritische wie auf die selbstkritische Funktion der Theologie. Im Bewusstsein ihrer eigenen Fehlbarkeit und Perspektivität, kann die Theologie ein unerschrockener Bote für Wahrheit und Gerechtigkeit sein. Schockenhoff verdeutlicht dies, indem er auf die Notwendigkeit verweist, als theologischer Vertreter »gegenüber gesellschaftlichen Plausibilitäten kritisch zu sein«. Dazu bedürfe es neben Dialogbereitschaft auch einer »gewissen Resistenzfähigkeit«. Auf den erforderlichen Mut verweist auch Woopen, wenn sie ihre

---

[128] Zu überlegen ist hier auch, inwieweit die von einer Thematik Betroffenen (noch) stärker und auf Augenhöhe in die Diskussionen in den Ethikräten eingebunden werden können. Will Storrar verweist hier auf Duncan Forresters Grundsatz »We must never talk about the poor behind their back«. So fanden etwa die öffentlichen und interdisziplinären Diskussionen zu Armut und Wohlfahrt des Center for Theology and Public Issues (CTPI) der Universität Edinburgh nicht in staatlichen oder universitären Einrichtungen statt, sondern in Sozialwohnanlagen, deren Bewohner nicht nur als Gastgeber, sondern zugleich als Sachverständige in den Diskussionen fungierten. Storrar, Kairos Moment, 18.

[129] Als Beispiel verweist Losinger auf die Präimplantationsdiagnostik, »wo wir nicht nur sagen, dass ein embryonaler Mensch als Staatsbürger mit Würde und Recht ausgestattet ist, sondern wo wir als Theologen sagen, im Vorgriff auf eine demokratisch-rechtstaatliche Definition des Menschen ist er für uns Geschöpf Gottes. Und von daher unantastbar«.

[130] Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München ^{4}1981.

[131] Welker, Global Public Theology, 289.

[132] Welker, Global Public Theology, 289.

Forderung nach einer stärkeren Profilierung der theologischen Ethik mit dem Hinweis verbindet, »das wird nicht nur Freunde finden, das ist auch vollkommen klar«.

Das *priesterliche Amt* Christi wird von Welker von der Auferstehung her gedeutet. Die neutestamentlichen Schriften geben dabei ein fragmentarisches und perspektivisches Zeugnis von der Auferstehung, so Welker in Anschluss an Francis Fiorenza.[133] Dieses Zeugnis wurde in der frühen Kirche vor allem in symbolhaften Handlungen wie dem Brotbrechen, dem Friedensgruß und der Schriftlesung aufgenommen. Gerade in der Feier des Abendmahls werde dabei die innere Verbindung zwischen den drei Ämtern Christi deutlich, hier insbesondere die Nähe zum prophetischen Amt und dem Leiden und Kreuz Christi. In der Feier des Abendmahls zeige sich des Weiteren die gnädige Hinwendung Jesu und Gottes zu denen, die sich aus der Gegenwart Gottes entfernt haben, und damit die Nähe des priesterlichen Amts auch zum königlichen Amt Christi. Das priesterliche Amt »witnesses to God's will that humans constitute not only symbolic table-fellowship but also a community of mutual acceptance, mutual care, of justice and peace. ... It reveals a God who shows his mercy not only by healing and restituting human life, but rather by elevating and ennobling it.«[134] Im Blick auf das priesterliche Amt Christi sieht Welker insbesondere die (öffentliche) Kirche in der Pflicht. »With the priestly office the definitely ecclesial responsibilities and loyalties of public theology come into view.«[135] Wie kann nun das priesterliche Amt Christi als Dimension Öffentlicher Theologie in den konkreten Kontexten von Ethikgremien Gestalt gewinnen? Mit Welker sind hier die »kirchlichen Verantwortlichkeiten und Loyalitäten« einer Öffentlichen Theologie in den Blick zu nehmen. Natürlich kann es nicht darum gehen, Gremien wie den DER, die EKAH und die NEK kirchlich zu vereinnahmen. Und dennoch ist auch in interdisziplinären Ethikgremien die Zusammengehörigkeit von Kirche und Theologie zu bedenken, auf die bereits im ersten Kapitel unter Bezugnahme auf Rendtorff und Schleiermacher verwiesen wurde.[136] Eine Distanznahme theologischer Gremiumsmitglieder von ihrer Kirche (und ihrer Disziplin), wie sie bei Fischer und Bondolfi zu finden ist, lässt sich daher mit dem hier vertretenen Verständnis des gegenseitigen Aufeinander-bezogen-Seins von Theologie und Kirche nicht vereinbaren.

So ist es letztlich das Zusammenspiel aller drei Ämter Christi als König, Prophet und Priester, wie es in der dogmatischen Denkfigur des *munus triplex* zum Ausdruck kommt, das der Öffentlichen Theologie gleichsam als Inspiration

---

133 Vgl. Francis Fiorenza, The Resurrection of Jesus in Roman Catholic Fundamental Theology, in: Stephen T. Davis/Daniel Kendall/Gerald O'Collins (Hg.), Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus, Oxford 1997, 213–248.

134 Welker, Global Public Theology, 290.

135 Welker, Global Public Theology, 290.

136 Zu Recht stellt Trutz Rendtorff fest, dass »Kirche und Theologie ... unabweisbar aufeinander bezogen« sind. Rendtorff, Theologische Beobachtungen, 395.

und als Orientierung nicht zuletzt auch im öffentlichen Ethikdiskurs dient. »The main task of the *priestly office* and the priestly shape of the reign is to witness in proclamation, liturgy, teaching and mission to the sustaining, saving and ennobling God. This God is also present in the loving *kingly office* and in the truth- und justice-seeking *prophetic office* and shape of the divine reign.«[137] Mit seiner am *munus triplex* entfalteten Christologie eröffnet Welker der Öffentlichen Theologie die Möglichkeit, einen dogmatisch orientierten Bezugspunkt zu gewinnen, der ihr zugleich Fundament wie Ausrichtung zu verleihen vermag. Die vielfachen ethischen Bezüge Öffentlicher Theologie können auf diese Weise dogmatisch-theologisch rückgebunden und in einen christologisch orientierten Gesamtrahmen eingeordnet werden. Der Gefahr einer Fragmentierung durch die verschiedenen theologischen wie gesellschaftlichen Kontexte, wie sie unter dem Paradigma der Öffentlichen Theologie versammelt sind, wird durch ihre gemeinsame christologische Mitte wirksam begegnet. Mit Hilfe einer auch in der weltweiten Ökumene beheimateten dogmatischen Denkfigur wie dem *munus triplex* kann es gelingen, die Balance zwischen Kontextualität und Interkontextualität, Ethik und Dogmatik, Engagement und Spiritualität zu halten, ohne dass eine Seite in Schieflage gerät.

Neben dieser grundsätzlichen Würdigung dieses außerordentlich produktiven Ansatzes, dessen Potentiale für die Öffentliche Theologie bei Weitem noch nicht ausgeschöpft sind, ist noch auf einige Einzelaspekte einzugehen, die Welker teilweise nur kurz anreißt. So erweist sich etwa Welkers detaillierte Aufgabenbeschreibung Öffentlicher Theologie besonders vor dem deutschsprachigen Hintergrund als fruchtbar, auch wenn sie darüber hinausreicht. Seine Erinnerung, dass auch eine theologische Gesellschaftsanalyse soziologisch informiert sein muss, wurde in den letzten Jahren etwa in der Milieuforschung verstärkt aufgegriffen[138] und ist dabei ebenso hilfreich wie seine siebenfach ausdifferenzierte Beschreibung der unterschiedlichen Ebenen der Kommunikationshermeneutik, um (auch theologische) Engführungen zu vermeiden.

Bemerkenswert ist des Weiteren Welkers Rede vom »public Christ«,[139] einem »öffentlichen Christus«, der in den unterschiedlichen Bezügen des Lebens sichtbar wird. Welkers Ausführungen erinnern hier in gewisser Weise an die Paul Klee zugeschriebene Beschreibung der Aufgabe der Kunst: Kunst stellt nicht das Sichtbare dar, sondern sie macht sichtbar. In ähnlicher Weise versteht sich hier Öffentliche Theologie. Öffentliche Theologie stellt nicht Christus dar, sondern

---

137 Welker, Global Public Theology, 290 (Hervorhebung CS).

138 Gelungene Beispiele für die Einbindung der Erkenntnisse milieubezogener Studien in das theologische Nachdenken finden sich etwa in folgenden Handbüchern zu milieusensibler Taufe und Bestattung: Heinzpeter Hempelmann u. a., Handbuch Taufe. Impulse für eine milieusensible Taufpraxis, Neukirchen-Vluyn 2013; Heinzpeter Hempelmann, u. a., Handbuch Bestattung. Impulse für eine milieusensible kirchliche Praxis, Neukirchen-Vluyn 2015.

139 Welker, Global Public Theology, 286.

sie macht ihn sichtbar. Der öffentliche Christus wird durch die Öffentliche Theologie in seinen Bezügen in kirchlichen, gesellschaftlichen, politischen, kurz, in seinen öffentlichen Bezügen sichtbar gemacht. Hier lässt sich an die oben diskutierte Rede Bonhoeffers von der einen Wirklichkeit anschließen: »Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen.«[140] Das kann in diesem Kontext nur heißen, als dass es Christus nicht anders als öffentlich geben kann. Dabei liegt es in der Logik dieser Argumentation, dass Partnerschaften zwischen christlichen und nicht- oder andersreligiösen Akteuren im gemeinsamen Bemühen um Wahrheit und Gerechtigkeit anzustreben sind. Dies verdeutlicht Welker im Blick auf das prophetische Amt Christi. »In partly or fully secularized forms it captures truth- and justice-seeking communities in the academy, in the legal system, in education and in civil societies.«[141] Dabei ist hier auch an Ethikgremien wie die in dieser Studie untersuchten zu denken. Dieses kirchen- und theologieübergreifende prophetische Amt gewinnt nicht zuletzt in den Bemühungen Öffentlicher Theologie um Interdisziplinarität und Zweisprachigkeit Ausdruck, die hier zugleich ihre dogmatische Verankerung erhalten.

Zu würdigen ist weiterhin Welkers Versuch, dem irdischen Leben Jesu wieder mehr Aufmerksamkeit zu widmen – jenseits fruchtloser Auseinandersetzungen um »den« historischen Jesus. Doch sind die ethischen Implikationen des vorösterlichen Leben Jesu nicht nur im akademischen Kontext aus dem Blick geraten. Ein einseitig nachösterlicher Fokus hat seine Spuren in weiten Teilen der Kirchengeschichte bis hinein in gegenwärtige Gemeinden und Liturgien hinterlassen. So bekennt die sonntägliche Gemeinde etwa im Apostolikum: »Ich glaube ... an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, unseren Herrn, empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben.« Das die westlichen Kirchen verbindende Bekenntnis ihres Glaubens enthält einen Hinweis auf die besonderen Umstände von Jesu Geburt sowie eine vergleichsweise ausführliche Schilderung seines Todes und Sterbens – doch kein Wort über die Zeit zwischen Jesu Geburt und Sterben. Das gesamte irdische Leben und Wirken Jesu, die Gestalt seiner Verkündigung und Taten, gerät somit aus dem Fokus. Einer derartigen Verkürzung des christlichen Glaubenszeugnisses – und der damit einhergehenden Gefahr einer »Spiritualisierung« des christlichen Glaubens – ist mit Welker entschieden entgegenzutreten, indem der Blick wieder neu auf das vorösterliche Leben Jesu gerichtet wird.

Schließlich ist noch auf die Frage einzugehen, wie die Verbindung zwischen den drei Ämtern *Christi* und *uns* zu denken ist. Welkers Ziel ist es, mit Hilfe des dogmatischen Lehrstücks des *munus triplex* eine biblisch orientierte Christolo-

---

140 Bonhoeffer, Ethik, 44.

141 Welker, Global Public Theology, 289.

gie als »orientation for a public theology«[142] auszuweisen. Doch wie kann diese Orientierung Öffentlicher Theologie überhaupt gelingen? Das fehlende Brückenstück wird von Welker nicht explizit thematisiert. Und doch finden sich bei ihm vereinzelte Hinweise: Es geht um »the discipleship of Christ«,[143] um »witnesses«.[144] Als Nachfolger Christi, als seine Zeugen sind Christinnen und Christen gerufen, Christi königliches, priesterliches und prophetisches Amt auszuüben. Hilfreich ist hier die gemeinsame Erklärung der Uniting Reformed Church in Southern Africa und der Evangelisch-Reformierten Kirche Deutschlands unter dem Titel »Dreaming a Different World Together«.[145]

Dieser 2010 veröffentlichte Text geht auf einen Konsultationsprozess zwischen den deutschen und südafrikanischen Kirchen zurück und hat sich als wegweisendes Dokument für die Entwicklung besonders der südafrikanischen Öffentlichen Theologie erwiesen.[146] Auch hier findet sich der Verweis auf den *munus triplex* Christi, doch zugleich in expliziter Rückbindung an dessen Nachfolger. »We still acknowledge that being baptized in Christ's name and into his body, we are called to his ministry of priest, king and prophet – as *priests* to receive and proclaim Christ's justification and to share in his service, his care, his compassion and his intercession for the world; as *kings* to share in Christ's struggle against the powers, his sanctification of the world and his victory over all forms of sin and destruction; as *prophets* to publicly proclaim Christ's truth, his truth of reconciliation and justice, his truth that sets people free.«[147] Hier wird die bei Welker vorausgesetzte Verbindung zwischen dem dreifachen Amt

---

142 Welker, Global Public Theology, 285.

143 Welker, Global Public Theology, 287.

144 Welker, Global Public Theology, 286.

145 Allan Boesak/Johann Weusmann/Charles Amjad-Ali (Hg.), Dreaming a Different World. Globalisation and Justice for Humanity and the Earth. The Challenge of the Accra Confession for the Churches, Stellenbosch 2010, 80–81. Auch online einsehbar unter http://academic.sun.ac.za/tsv/downloads/Globalisation%20report%202010%20proof%203.pdf (31.07.2018).

146 Dieser Konsultationsprozess wurde von Allan Boesak und Johann Weusmann als Repräsentanten der beteiligten Kirchen geleitet. Ziel war es, als Kirchen von Nord und Süd mit ihren je unterschiedlichen Perspektiven auf die Herausforderungen und Implikation der »Accra Confession« (2004) des Accra Council of the World Alliance of Reformed Churches (jetzt World Communion of Reformed Churches) zu reagieren. Das Bekenntnis von Accra ist einsehbar unter: http://wcrc.ch/de/accra/bekenntnis-von-accra (31.07.2018).

147 Boesak/Weusmann/Amjad-Ali, Dreaming a Different World, 81 (Hervorhebung CS). Hier zeigt sich freilich auch eine Problematik, wie sie Versuchen einer Systematisierung bisweilen innewohnt. Wird Öffentliche Theologie als Entfaltung des *munus triplex* verstanden, so ergeben sich zwangsläufig verschiedene Möglichkeiten, konkrete Themen dem königlichen, priesterlichen oder prophetischen Amt zuzuordnen. Diese Unterschiede werden bereits in den angeführten zwei Beispielen sichtbar. Dennoch besteht kein Zweifel an der grundsätzlichen Produktivität dieser dogmatischen Denkfigur für die Öffentliche Theologie aus den oben genannten Gründen, freilich in dem Wissen, dass auf Ebene der konkreten Zuordnungen unterschiedliche Ergebnisse möglich sind.

Christi und uns als seinen Nachfolgern und Zeugen explizit gemacht, denn es ist allein in der Nachfolge Christi, als seine Zeugen, dass der *munus triplex* zur Orientierung, auch einer Öffentlichen Theologie, dienen kann. Die gemeinsame Erklärung schließt daher mit den Worten: »We covenant to cultivate and nurture a spirituality of resistance and a lifestyle of discipleship – as witnesses to God's compassionate justice, dreaming a different world.«[148]

In der Öffentlichen Theologie wurde der Gedanke des Zeugnisses etwa von John W. de Gruchy aufgegriffen, indem er das gesamte Unternehmen Öffentlicher Theologie als christliches Zeugnis begreift: »Public Theology as Christian Witness«.[149] Unter Verweis auf Duncan Forrester legt er einen Ansatz Öffentlicher Theologie vor, der diese vom Begriff des Zeugnisses her entwickelt. »Public theology is ... a form of Christian witness in the secular world that arises out of theological reflection and the life and worship of the church«.[150] Dabei könne Öffentliche Theologie im Parlament oder in Nichtregierungsorganisationen genauso verortet sein wie in Gemeinden und akademischen Institutionen. Das Zeugnis Öffentlicher Theologie ist nach de Gruchy mehrfach gefasst. Zunächst sieht sich Öffentliche Theologie als Reich-Gottes-Zeugnis, d. h. als »witness to God's reign over all of life.«[151] Angesichts der von Koopman für den (süd)afrikanischen Kontext beschriebenen Herausforderungen und den mannigfaltigen ökonomischen, politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Problemen zeigt de Gruchy auf, wie das Zeugnis Öffentlicher Theologie an der Herrschaft Gottes über alles festhält. Dabei sei dieses Zeugnis »utopian in the sense that it keeps hope alive for a better world«.[152]

Doch verbunden mit diesem Zeugnis der Hoffnung ist zugleich die aktive Suche nach konkreten »solutions to the urgent problems«.[153] Spiritualität und Gerechtigkeit gehen im Zeugnis Öffentlicher Theologie Hand in Hand. Dies wird auch in der gemeinsamen Erklärung »Dreaming of a Different World Together« deutlich. »[T]rue piety and love of righteousness belong together; ... worship and justice cannot be separated.«[154] Diese Ebene beschreibt de Gruchy als »social witness«.[155] Am Beispiel der Rondebosch United Church macht er auf die unterschiedlichen Formen aufmerksam, die dieses Zeugnis annehmen könne, darunter das Engagement für Straßenkinder und Flüchtlinge. Dabei unterscheide sich sozialer Aktivismus jedoch von Öffentlicher Theologie darin, dass das gesellschaftlich-soziale Zeugnis eben nur eine der Facetten der Zeugenschaft Öffentlicher Theologie sei.

---

148 Boesak/Weusmann/Amjad-Ali, Dreaming a Different World, 81.
149 Vgl. wieder den entsprechenden Titel seines bereits genannten Beitrags.
150 De Gruchy, Public Theology, 28.
151 De Gruchy, Public Theology, 28.
152 De Gruchy, Public Theology, 28.
153 De Gruchy, Public Theology, 28.
154 Boesak/Weusmann/Amjad-Ali, Dreaming a Different World, 81.
155 De Gruchy, Public Theology, 32.

Eine weitere Ebene des Zeugnisses Öffentlicher Theologie findet sich nach de Gruchy in den Übereinstimmungen spezifisch christlichen Zeugnisses mit dem gemeinsamen Guten, ohne dass dabei eine gesellschaftliche Vorrangstellung christlicher Überzeugungen angestrebt werde. »Public theology as Christian witness does not seek to preference Christianity but to witness to values that we believe are important for the common good.«[156] Indem sich Öffentliche Theologie etwa für Gerechtigkeit und für Wahrheit einsetzt, versteht sie sich in einer Partnerschaft und im gemeinsamen Einsatz mit anders- und nichtreligiösen Akteuren für die Grundwerte einer demokratisch verfassten Gesellschaft.[157] Indem sich Öffentliche Theologie für diese gemeinsamen Werte einsetzt, nimmt sie zugleich eine »aufklärerische Funktion«[158] innerhalb der Gesellschaft wahr. Dies geschieht, »indem sie die ethischen Tiefendimensionen sichtbar und dadurch diskutierbar macht, die oft hinter Sachdebatten stehen.«[159] So macht es nach Bedford-Strohm durchaus einen Unterschied, ob etwa bei der Handelspolitik die Maximierung nationaler Interessen im Vordergrund stünden oder die Wahrnehmung einer globalen Verantwortung, die dadurch geleitet ist, jeden Menschen als Ebenbild Gottes wahrzunehmen sowie durch die Erinnerung daran, dass sich Christus mit den Geringsten identifiziert hat.

Eine christologisch konturierte Öffentliche Theologie als mehrdimensionales Zeugnis in der Nachfolge Christi bezieht sich damit auf einen spezifischen Modus, in dem Theologie getrieben wird. Dieser Modus ist öffentlicher Natur und unterscheidet sich doch in seinem Aufeinander-bezogen-Sein von Spiritualität und in seinem Engagement von reinem sozialen Aktivismus. »By its very nature, Christian witness is public not private, but public theology is not simply about the church making public statements or engaging in social action; it is rather a mode of doing theology that is intended to address matters of public importance.«[160] In ihrer christologischen Konturierung erhält Öffentliche Theologie »ein klares theologisches Profil«;[161] sie erwächst aus der kritischen und selbstkritischen theologischen Reflexion, indem ihre Überzeugungen fest in der christlichen Tradition, in Bibel und Bekenntnis, gegründet sind.

Als Zeugnis Christi steht Öffentliche Theologie naturgemäß in der Öffentlichkeit und ist öffentlich engagiert. Dieses Engagement kann die Gestalt von Taten wie auch von Worten annehmen. Die radikalste Form der Nachfolge und des öffentlichen Zeugnisses ist das Martyrium. »Jeder Ruf Christi führt in den Tod« (Bonhoeffer).[162] Während glücklicherweise nicht jede Öffentliche Theologie

---

[156] De Gruchy, Public Theology, 30.
[157] Welker, Global Public Theology, 289.
[158] Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 10.
[159] Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 10.
[160] De Gruchy, Public Theology, 40.
[161] Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 10.
[162] Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, DBW 4, hg. von Martin Kuske/Ilse Tödt, München 1989, 81.

zum Martyrium führt, gilt zugleich mit de Gruchy: Öffentliche Theologie »does require involvement in public debate if it is to be Christian witness.«[163] Ein Beispiel dafür ist, wie gesehen, die engagierte Beteiligung der Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs etwa durch Mitarbeit in interdisziplinären Ethikgremien wie dem DER, der EKAH sowie der NEK. Dieses Engagement in Wort und Tat ist auf eine Weise zu betreiben, die Brücken über den hermeneutischen Graben (»hermeneutical gap«)[164] zwischen der partikularen Stimme der Theologie und der Öffentlichkeit baut. Indem die Theologie in zwei Sprachen zugleich spricht – ihrer eigenen und einer in der Öffentlichkeit verständlichen – partizipiert sie in einer Weise am öffentlichen Diskurs, in nationalen Ethikgremien und darüber hinaus, die sowohl das Partikulare ihrer Tradition als auch ihren unersetzbaren Beitrag im Ringen um das gemeinsame Gute deutlich macht.

[163] De Gruchy, Public Theology, 40.
[164] De Gruchy, Public Theology, 41.

Anhang

Interviewleitfäden

Fragen an die theologischen Interviewpartner

(1) Wie würden Sie die Rolle der theologischen Ethik in Ihrem Gremium beschreiben? Stimmt Ihre Wahrnehmung dieser Rolle mit Ihrem eigenen Verständnis dieser Rolle überein?

(2) Wie würden Sie Ihr eigenes Selbstverständnis als theologischer Ethiker beschreiben?

(3) Wie würden Sie Ihre Außenwahrnehmung als theologischer Ethiker beschreiben?

(4) Wie ist Ihr eigener Umgang mit theologischer Argumentation/religiöser Sprache? Welche Erfahrungen haben Sie mit theologischer/religiöser Sprache gemacht, insbesondere unter den Aspekten ihrer Wahrnehmbarkeit, Verständlichkeit und Anschlussfähigkeit?

(5) Gibt es Ihrer Meinung nach spezifische Kompetenzen, die theologische Ethikerinnen und Ethiker auszeichnen?

Fragen an die nicht-theologischen Interviewpartnerinnen und Interviewpartner

(1) Wie würden Sie die Rolle der theologischen Ethik in Ihrem Gremium beschreiben? Inwieweit stimmt Ihre Wahrnehmung dieser Rolle mit Ihrem Verständnis dieser Rolle überein?

(2) Wie nehmen Sie den Gebrauch theologischer Argumentation/religiöser Sprache wahr, insbesondere hinsichtlich ihrer Wahrnehmbarkeit, Verständlichkeit und Anschlussfähigkeit?

(3) Gibt es Ihrer Meinung nach spezifische Kompetenzen, die theologische Ethikerinnen und Ethiker auszeichnen?

Literaturverzeichnis

Adloff, Frank, Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis, Frankfurt am Main 2005.

Agamben, Giorgio, Signatura rerum. Zur Methode, Frankfurt am Main 2009.

Ahlswede, Alexander, Der Nationale und der Deutsche Ethikrat. Verfassungsrechtliche Anforderungen an die Einflüsse unabhängiger Politikberatung auf die staatliche Entscheidungsbildung, Frankfurt am Main 2009.

Albrecht, Christian, Die Bibel folgt keiner Partei, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16.03.2016, http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/forschung-und-lehre/mischt-sich-der-protestantismus-zu-sehr-in-die-politik-ein-14124932.html (31.07.2018).

Amesbury, Richard, Religious Neutrality and the Secular State. The Politics of God's Absence?, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), The Presence and Absence of God. Claremont Studies in the Philosophy of Religion (RPT 42), Tübingen 2009, 201–221.

Amesbury, Richard, Public Reason without Exclusion? Clayton, Rawls, and the Vāda Tradition, PolT 12 (2011), 577–593.

Ammann, Christoph/Bleisch, Barbara/Goppel, Anna, Müssen Ethiker moralisch sein? Essays über Philosophie und Lebensführung, Frankfurt am Main 2011.

Anselm, Reiner, Ethische Theologie. Zum ethischen Konzept Trutz Rendtorffs, ZEE 36 (1992), 259–275.

Anselm, Reiner (Hg.), Ethik als Kommunikation. Zur Praxis Klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive, Göttingen 2008.

Anselm, Reiner, Religion in der Bioethik. Theologische Perspektiven, in: Friedemann Voigt (Hg.), Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin 2010, 65–80.

Anselm, Reiner, Religiöse Überzeugungen und politische Entscheidungen. Überlegungen aus der Perspektive der theologischen Ethik, ThLZ 135 (2010), 1187–1196.

Anselm, Reiner, Beraten oder Entscheiden? Was leisten Ethikkommissionen in gesellschaftlichen Kontroversen?, ZEE 55 (2011), 162–167.

Anselm, Reiner, Protestantismus und Politik, Zürich 2012.

Anselm, Reiner/Schleissing, Stephan, Einführung. Zum Ort der »Ethik« im Werk Trutz Rendtorffs, in: Trutz Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, hg. von Reiner Anselm/Stephan Schleissing, Tübingen [3]2011, XI–XXII.

Arendt, Hannah, Vita Activa, München 1981.

Aristoteles, Nikomachische Ethik, hg. von Otfried Höffe, München 2010.

Ashcroft, Richard, Bioethik und Interessenkonflikte, in: Rouven Porz u. a. (Hg.), Gekauftes Gewissen? Zur Rolle der Bioethik in Institutionen, Paderborn 2007, 17–31.

Assmann, Aleida, The Religious Roots of Cultural Memory, NTT 109 (2008), 270–292.

Atzeni, Gina / Voigt, Friedemann, Religion und Theologie in bioethischen Kommissionen. Eine Untersuchung zu Berufstheologen in ethischen Diskursen, in: Friedemann Voigt (Hg.), Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin 2010, 215–244.

Austin, John L., How to Do Things with Words, Oxford 1976 (dt.: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1979).

Bachmann-Medick, Doris, Einleitung. Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen, in: dies. (Hg.), Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen, Berlin 1997, 1–18.

Bahr, Petra, Protestantische Theologie im Horizont der Kulturwissenschaften, in: Friedrich Jaeger u. a. (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen, Stuttgart 2004, 656–670.

Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik, Zollikon-Zürich ^{5}1960.

Barth, Karl, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: ders., Rechtfertigung und Recht / Christengemeinde und Bürgergemeinde / Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, 47–80.

Bataringaya, Pascal, Versöhnung nach dem Genozid. Impulse der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers für Kirche und Gesellschaft in Ruanda, Kamen 2012.

Bayertz, Kurt (Hg.), Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik, Hamburg 1991.

Becker Nissen, Ulrich, Reconciliation and Public Law. Christian Reflections about the Sources of Public Law, StTh 58 (2004), 27–44.

Beckwith, Francis J., Bioethics, the Christian Citizen, and the Pluralist Game, CBioE 13 (2007), 159–170.

Bedford-Strohm, Heinrich, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993.

Bedford-Strohm, Heinrich, Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag, Gütersloh 1999.

Bedford-Strohm, Heinrich, Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat, ZEE 49 (2005), 248–265.

Bedford-Strohm, Heinrich, Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Zur ethischen Dimension der Ekklesiologie, VF 51,2 (2006), 4–19.

Bedford-Strohm, Heinrich, Sozialethik als öffentliche Theologie. Wie wirksam redet die Evangelische Kirche über wirtschaftliche Gerechtigkeit? in: Heinrich Bedford-Strohm u. a. (Hg.), Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 1), Gütersloh 2007, 329–347.

Bedford-Strohm, Heinrich, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 340–366.

Bedford-Strohm, Heinrich, Poverty and Public Theology. Advocacy of the Church in Pluralistic Society, IJPTh 2 (2008), 144–162.

Bedford-Strohm, Heinrich, Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie einer demokratischen Gesellschaft, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009, 167–182.

Bedford-Strohm, Heinrich, Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, EvTh 69 (2009), 329–341.

Bedford-Strohm, Heinrich, Politik und Religion. Öffentliche Theologie, VF 54 (2009), 42–55.

Bedford-Strohm, Heinrich, Öffentliche Theologie als Theologie der Hoffnung, International Journal of Orthodox Theology 3 (2012), 38–50.

Bedford-Strohm, Heinrich, Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie, München [4]2013.

Bedford-Strohm, Heinrich, Braucht die Zivilgesellschaft die Kirche? Über die Bedeutung religiöser Orientierung, in: ders. (Hg.), Position beziehen. Perspektiven einer Öffentlichen Theologie, München [4]2013, 30–46.

Bedford-Strohm, Heinrich, Existenz in der Perspektive kommunikativer Freiheit. Schlaglichter zum wissenschaftlichen Werk Wolfgang Hubers und seiner öffentlichen Bedeutung, in: Heinrich Bedford-Strohm / Paul Nolte / Rüdiger Sachau (Hg.), Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber, Leipzig 2014, 11–16.

Bedford-Strohm, Heinrich, Fromm und politisch. Warum die evangelische Kirche die Öffentliche Theologie braucht, Zeitzeichen 17,7 (2016), 8–11.

Bedford-Strohm, Heinrich / Höhne, Florian / Reitmeier, Tobias (Hg.), Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.–25.06.2011, Berlin 2013.

Beintker, Michael, Was kann die heutige Universität von der christlichen Theologie erwarten?, in: Jens Schröter (Hg.), Die Rolle der Theologie in Universität, Gesellschaft und Kirche. Beiträge des Symposiums der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 17. bis 19. September 2010 an der Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag, Leipzig 2012, 29–42.

Benhabib, Seyla, Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998.

Benne, Robert, The Paradoxical Vision. A Public Theology for the Twenty-First Century, Minneapolis 1995.

Birnbacher, Dieter, Wofür ist der »Ethik-Experte« Experte?, in: Klaus Peter Rippe (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1999, 267–284.

Birnbacher, Dieter, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin 2003.

Blondel, Maurice, Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg im Breisgau 1965.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Franz Böckle u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 15, Freiburg im Breisgau 1982, 5–120.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main 1991.

Boesak, Allan / Weusmann, Johann / Amjad-Ali, Charles (Hg.), Dreaming a Different World. Globalisation and Justice for Humanity and the Earth. The Challenge of the Accra Confession for the Churches, Stellenbosch 2010.

Boff, Leonardo / Boff, Clodovis, Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf ^{2}1987.

Bogner, Alexander, Die Ethisierung von Technikkonflikten. Studien zum Gestaltungswandel des Dissenses, Göttingen 2011.

Bogner, Alexander / Menz, Wolfgang, Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen, Interaktion, in: Alexander Bogner / Beate Littig / Wolfgang Menz (Hg.), Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung, Opladen 2002, 33–70.

Bonhoeffer, Dietrich, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, DBW 2, hg. von Hans-Richard Reuter, München 1988.

Bonhoeffer, Dietrich, Nachfolge, DBW 4, hg. von Martin Kuske / Ilse Tödt, München 1989.

Bonhoeffer, Dietrich, Ethik, DBW 6, hg. von Ilse Tödt u. a., München 1992.

Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8, hg. von Christian Gremmels u. a., Gütersloh 1998.

Bonhoeffer, Dietrich, Ökumene, Universität, Pfarramt, 1931–1932, DBW 11, hg. von Eberhard Amelung / Christoph Strohm, Gütersloh 1994.

Bonhoeffer, Dietrich, Berlin 1932–1933, DBW 12, hg. von Carsten Nicolaisen / Ernst-Albert Scharffenorth, München 1997.

Bonhoeffer, Dietrich, London 1933–1935, DBW 13, hg. von Hans Goedeking / Martin Heimbucher / Hans-Walter Schleicher, München 1994.

Brahier, Gabriela, Medizinische Prognosen im Horizont eigener Lebensführung. Zur Struktur ethischer Entscheidungsfindungsprozesse am Beispiel der pränatalen genetischen Diagnostik, Tübingen 2011.

Brandt, Sigrid, Kirche als System? Zu den Theoriegrundlagen von Eilert Herms' Buch »Erfahrbare Kirche«, EvTh 51 (1991), 296–304.

Breitenberg Jr., E. Harold, To Tell the Truth. Will the Real Public Theology Please Stand Up?, JSCE 23 (2003), 55–96.

Buch, Alois J., Rezension zu Iris Pinter, Einflüsse der christlichen Bioethik auf die deutsche Humangenetik-Debatte, ZME 51 (2005), 106–107.

Bünker, Michael, Gesetz und Evangelium. Die Evangelische Kirche und die Menschenrechte, in: Anton Pelinka (Hg.), Weltethos und Recht, Berlin 2011, 207–216.

Cady, Linell E., H. Richard Niebuhr and the Task of a Public Theology, in: Ronald F. Thiemann (Hg.), The Legacy of H. Richard Niebuhr, Minneapolis 1991, 107–129.

Calvin, Johannes, Institutio Religionis Christianae, nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu hg. von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008.

Carter, Stephen L., The Culture of Disbelief. How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion, New York 1993.

Casanova, José, Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.

Cavanaugh, William T., Sins of Omission. What »Religion and Violence« Arguments Ignore, The Hedgehow Review 6 (2004), 34–50.

Clados, Miriam u. a. (Hg.), Legitimation ethischer Entscheidungen im Recht. Interdisziplinäre Untersuchungen, Heidelberg 2009.

Cohen, Joshua, Deliberation and Democratic Legitimacy, in: Alan Hamlin/Philip Pettit (Hg.), The Good Polity. Normative Analysis of the State, Oxford 1989, 17–34.

Crossan, John Dominic, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1992.

Dabrock, Peter, Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie, Stuttgart 2000.

Dabrock, Peter, Zum Status angewandter Ethik in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, in: Traugott Jähnichen/Wolfgang Maaser/Joachim von Soosten (Hg.), Flexible Welten (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 11), Münster 2002, 11–42.

Dabrock, Peter, »Suchet der Stadt Bestes« (Jer 29,7). Transpartikularisierung als Aufgabe einer theologischen Bioethik – entwickelt im Gespräch mit der Differentialethik von Hans-Martin Sass, in: Eva Baumann u. a. (Hg.), Weltanschauliche Offenheit in der Bioethik, Berlin 2004, 115–146.

Dabrock, Peter, Öffentlichkeit und Religion. Aktualisierung der Gemeinwohl-Tradition in sozialethischer Perspektive, MJTh 26 (2014), 77–124.

Daele, Wolfgang van den, Soziologische Aufklärung und moralische Geltung. Empirische Argumente im bioethischen Diskurs, in: Michael Zichy/Herwig Grimm (Hg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin 2008, 119–151.

Daele, Wolfgang van den, Streitkultur. Über den Umgang mit unlösbaren moralischen Konflikten im Nationalen Ethikrat, in: Dieter Gosewinkel/Gunnar Folke Schuppert (Hg.), Politischer Kultur im Wandel von Staatlichkeit, Berlin 2008, 357–384.

Daele, Wolfgang van den/Neidhardt, Friedhelm, Regieren durch Diskussion. Über Versuche, mit Argumenten Politik zu machen, in: dies. (Hg.), Kommunikation und Entscheidung. Politische Funktionen öffentlicher Meinungsbildung und diskursiver Verfahren, Berlin 1996, 9–52.

Daele, Wolfang van den/Neidhardt, Friedhelm (Hg.), Kommunikation und Entscheidung. Politische Funktionen öffentlicher Meinungsbildung und diskursiver Verfahren (WZB-Jahrbuch 1996), Berlin 1996.

Dahrendorf, Ralf, Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, Wiesbaden [16]2006.

Dalferth, Ingolf U., Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.

Dalferth, Ingolf U., Naturrecht in protestantischer Perspektive, Baden-Baden 2008.

Dalferth, Ingolf U., Kontextuelle Theologie in einer globalen Welt, in: Thomas Flügge u. a. (Hg.), Wo Gottes Wort ist. Die gesellschaftliche Relevanz von Kirche in der pluralen Welt. Festgabe für Thomas Wipf, Zürich 2010, 29–46.

Danto, Arthur C., Basis-Handlungen, in: Georg Meggle (Hg.), Analytische Handlungstheorie, Bd. 1, Frankfurt am Main 1977, 89–111.

DeJonge, Michael P./Tietz, Christiane (Hg.), Translating Religion. What Is Lost and Gained?, New York 2015.

Denzin, Norman K., Symbolischer Interaktionismus, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 136–150.

Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hg.), Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin. Stammzellforschung und die Debatte des Deutschen Bundestages zum Import von menschlichen embryonalen Stammzellen, Berlin 2002.

Dingel, Irene (Hg.), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Bd. 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, Göttingen 2014.

Dinter, Astrid u. a. (Hg.), Einführung in die empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen, Göttingen 2007.

Doppelfeld, Elmar, Medizinische Ethik-Kommissionen im Wandel, in: Urban Wiesing (Hg.), Die Ethik-Kommissionen. Neuere Entwicklungen und Richtlinien (Medizin-Ethik. Jahrbuch des Arbeitskreises Medizinischer Ethik-Kommissionen in der Bundesrepublik Deutschland 15), Köln 2003, 5–23.

Drehsen, Volker u. a. (Hg.), Der »ganze Mensch«. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität, Berlin 1997.

Dreier, Horst, Wozu taugen Ethikräte?, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16.08.2011, N5.

Dreier Michael u. a., Studie über das Internetsuchtverhalten von europäischen Jugendlichen (2013), https://www.unimedizin-mainz.de/fileadmin/kliniken/verhalten/Dokumente/EU_NET_ADB_Broschuere_final.pdf (31.07.2018).

Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H., Handbuch Ethik, Stuttgart [3]2011.

Eberle, Christopher J., Religious Conviction in Liberal Politics, Cambridge 2002.

Endress, Martin, Resilienz im Sozialen. Theoretische und empirische Analysen, Wiesbaden 2015.

Engi, Lorenz, Möglichkeiten und Grenzen der Tätigkeit von Ethikkommissionen. Untersucht am Beispiel der nationalen Ethikkommission im Bereich Humanmedizin, Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht (ZBI) 110 (2009), 92–113.

Erasmus von Rotterdam, Enchiridion Militis Christiani/Handbüchlein eines christlichen Streiters (1503), in: ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 1, hg. von Werner Welzig, Darmstadt 1968, 55–375.

Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio Diatribe (1524), in: ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 4, hg. von Werner Welzig, Darmstadt 1969, 1–195.

Erp, Stephan van/Cimorelli, Christopher/Alpers, Christiane (Hg.), Salvation in the World. The Crossroads of Public Theology, London 2017.

Ezazi, Gordian, Trends der ethischen Politikberatung. Wie der Ethikrat Politik macht – illustriert am Beispiel der Beschneidungsfrage, Regierungsforschung.de – Politikmanagement

und Politikberatung vom 05.09.2012, http://www.regierungsforschung.de/dx/public/article.html?id=171 (31.07.2018).

Ezazi, Gordian, Ethikräte in der Politik. Genese, Selbstverständnis und Arbeitsweise des Deutschen Ethikrates, Wiesbaden 2016.

Fateh-Moghadam, Bijan, Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion. Juristische Perspektiven – Zum Einfluss der Religion in bioethischen Beratungsgremien, in: Friedemann Voigt (Hg.), Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin 2010, 31–64.

Fiorenza, Francis, The Resurrection of Jesus in Roman Catholic Fundamental Theology, in: Stephen T. Davis/Daniel Kendall/Gerald O'Collins (Hg.), Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus, Oxford 1997, 213–248.

Fischer, Johannes, Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott, ZThK 87 (1990), 224–244.

Fischer, Johannes, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2002.

Fischer, Johannes, Zur Frage der »Übersetzbarkeit« religiöser Unterscheidungen in eine säkulare Perspektive, FZPhTh 49 (2002), 214–235.

Fischer, Johannes, Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum, ZEE 48 (2004), 247–266.

Fischer, Johannes, Zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis. Metaethische Überlegungen zur Eigenart theologischer Ethik, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009, 75–100.

Fischer, Johannes, Ist für jede ethische Urteilsbildung die Orientierung an einer Weltanschauung unvermeidbar? Zum ethischen Ansatz von Eilert Herms, in: ders., Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft, Stuttgart 2010, 208–222.

Fischer, Johannes, Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft, Stuttgart 2010.

Fischer, Johannes, Ethik als rationale Begründung der Moral?, ZEE 55 (2011), 192–204.

Fischer, Johannes, Die religiöse Dimension der Moral als Thema der Ethik, ThLZ 137 (2012), 387–406.

Fischer, Johannes, Verstehen statt Begründen. Warum es in der Moral um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart 2012.

Fischer, Johannes, Gefahr der Unduldsamkeit. Die »Öffentliche Theologie« der EKD ist problematisch, Zeitzeichen 17,5 (2016), 43–45, online unter https://www.zeitzeichen.net/religion-kirche/2016/kritik-an-der-ekd-theologie/ (31.07.2018).

Fischer, Johannes/Imhof, Esther/Strub, Jean-Daniel, Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Stuttgart ²2007.

Flick, Uwe, Stationen des qualitativen Forschungsprozesses, in: Uwe Flick u. a. (Hg.), Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen, Weinheim ²1995, 148–173.

Flick, Uwe, Design und Prozess qualitativer Forschung, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 252–265.

Flick, Uwe, Konstruktivismus, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 150–164.

Flick, Uwe, Triangulation in der qualitativen Forschung, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 309–318.

Flick, Uwe, Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, Reinbek bei Hamburg 2010.

Franke, Edith u. a. (Hg.), Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden, Stuttgart 2002.

Frazer Owen/Friedli, Richard, Approaching Religion in Conflict Transformation. Concepts, Cases and Practical Implications (Center for Security Studies), Zürich 2015, http://www.css.ethz.ch/publications/pdfs/Approaching-Religion-In-Conflict-Transformation2.pdf (31.07.2018).

Gaita, Raimond, Goodness beyond Virtue, in: ders., A Common Humanity. Thinking about Love and Truth and Justice, London 2000, 17–27.

Gentry, Glenn, Rawls and Religious Community. Ethical Decision Making in the Public Square, CBioE 13 (2007), 171–181.

Gerhardt, Volker, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014.

Gerhardt, Volker, Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang, Stuttgart 2016.

Glaser, Barney G., The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research, Hawthorne 1967.

Gräb, Wilhelm, Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006.

Graumann, Sigrid, Politische Ethikberatung zwischen allen Stühlen. Beitrag zur ethischen Urteilsbildung oder pure Akzeptanzbeschaffung?, in: Rouven Porz u. a. (Hg.), Gekauftes Gewissen? Zur Rolle der Bioethik in Institutionen, Paderborn 2007, 281–290.

Greenawalt, Kent, Religious Convictions and Political Choice, New York 1988.

Greenawalt, Kent, Private Consciences and Public Reasons, New York 1995.

Grethlein, Christian, Wahrheitskommunikation in der Wissenschaft. Zum Beitrag der Theologie zum Projekt Universität, in: Jens Schröter (Hg.), Die Rolle der Theologie in Universität, Gesellschaft und Kirche. Beiträge des Symposiums der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 17. bis 19. September 2010 an der Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag, Leipzig 2012, 43–54.

Grotefeld, Stefan, Distinkt, aber nicht illegitim. Protestantische Ethik und die liberale Forderung nach Selbstbeschränkung, ZEE 45 (2001), 262–284.

Grotefeld, Stefan, Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft, Stuttgart 2006.

Grözinger, Albrecht/Luther, Henning (Hg.), Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, München 1987.

Grözinger, Albrecht/Pfleiderer, Georg (Hg.), »Gelebte Religion« als Programmbegriff systematischer und praktischer Religion, Zürich 2002.

Grözinger, Albrecht/Pfleiderer, Georg/Vischer, Georg (Hg.), Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit, Zürich 2003.

Gruchy, John W. de, From Political to Public Theologies. The Role of Theology in Public Life in South Africa, in: William F. Storrar/Andrew R. Morton (Hg.), Public Theology for the 21st Century, London 2004, 45–62.

Gruchy, John W. de, Public Theology as Christian Witness. Exploring the Genre, IJPTh 1 (2007), 26–41.

Grümme, Bernhard, Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts, Stuttgart 2009.

Grümme, Bernhard, Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten, Stuttgart 2015.

Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981.

Habermas, Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, mit einem Vorwort zur Neuauflage, Frankfurt am Main 1990.

Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992.

Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt am Main 2001.

Habermas, Jürgen, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau ^{2}2005, 15–37.

Habermas, Jürgen, Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in: Rudolf Lanthaler/Herta Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 366–414.

Habermas, Jürgen, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2009, 119–154.

Hahn, Hans Henning, »Mit denen da kann man sich einfach nicht vertragen«. Methodische Überlegungen zur Rolle von Stereotypen in Versöhnungsprozessen, KZG 26 (2013), 63–72.

Haimes, Erica, What Can the Social Sciences Contribute to the Study of Ethics? Theoretical, Empirical and Substantive Considerations, in: Christoph Rehmann-Sutter u. a. (Hg.), Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude, Dordrecht 2006, 277–298.

Hall, Amy Laura, Public Bioethics and the Gratuity of Life. Joanna Jepsons's Witness against Negative Eugenics, SCE 18 (2005), 15–31.

Harasta, Eva, Glocal Proclamation? An Excursion into »Public Dogmatics« Inspired by Jürgen Moltmann and Heinrich Bedford-Strohm, in: Heinrich Bedford-Strohm / Florian Höhne / Tobias Reitmeier (Hg.), Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference, 23.–25.06.2011, Berlin 2013, 291–299.

Härle, Wilfried, Ethik, Berlin 2011.

Harries, Richard, Delivering Public Policy. The Status of the Embryo and Tissue Typing, SCE 18 (2005), 57–74.

Hauerwas, Stanley, The Church and Liberal Democracy, in: ders., A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics, Notre Dame, Ind. 1981, 72–86.

Hauerwas, Stanley, The Ekklesia Project, in: ders., A Better Hope. Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity, Grand Rapids, Mich. 2000, 211–215.

Hauschildt, Eberhard, Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches, Göttingen 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), Werke, Bd. 7, Frankfurt am Main 1973.

Hempelmann, Heinzpeter u. a., Handbuch Taufe. Impulse für eine milieusensible Taufpraxis, Neukirchen-Vluyn 2013.

Hempelmann, Heinzpeter u. a., Handbuch Bestattung. Impulse für eine milieusensible kirchliche Praxis, Neukirchen-Vluyn 2015.

Herms, Eilert, Ist Religion noch gefragt?, in: ders., Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, 25–48.

Herms, Eilert, Religion und Organisation. Die gesellschaftliche Funktion von Kirche aus der Sicht der evangelischen Theologie, in: ders., Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, 49–79.

Herms, Eilert, Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991.

Herms, Eilert, Vorwort, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, VI–XXXI.

Herms, Eilert, Grundlinien einer ethischen Theorie der Bildung von ethischen Vorzüglichkeitsurteilen, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 44–55.

Herms, Eilert, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 56–94.

Herms, Eilert, Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 95–124.

Herms, Eilert, Gewalt und Recht in theologischer Sicht, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 125–145.

Herms, Eilert, Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 216–251.

Herms, Eilert, Die Evangelische Kirche in der Technologiegesellschaft der Neunziger Jahre, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 349–379.

Herms, Eilert, Vom halben zum ganzen Pluralismus. Einige bisher übersehene Aspekte im Verhältnis von Staat und Kirche, EvTh 54 (1994), 134–157.

Herms, Eilert, Die Bedeutung der Kirchen für die Ausbildung sozialer Identität in multikulturellen Gesellschaften. Eine systematisch-theologische Betrachtung, KZG 8 (1995), 61–89.

Herms, Eilert, Die Wiedervereinigung als Chance und Herausforderung für den Protestantismus, in: ders., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen 1995, 78–117.

Herms, Eilert, Kirche in der Zeit, in: ders., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen 1995, 231–317.

Herms, Eilert, Pluralismus aus Prinzip, in: ders., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen 1995, 407–485.

Herms, Eilert, Was begründet den Zusammenhalt und die Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft?, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 118–133.

Herms, Eilert, Ist Religion Privatsache? Unzeitgemäße Betrachtungen über die Grundlagen des Zusammenlebens, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 134–154.

Herms, Eilert, »Elite« aus christlicher Sicht, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 169–183.

Herms, Eilert, Elitenkonkurrenz und Elitenkooperation. Wo stehen wir heute?, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 184–200.

Herms, Eilert, Pluralismus aus christlicher Identität, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007, 336–342.

Herms, Eilert, Globalisierung als Herausforderung von Kirche und Theologie, in: Philipp David (Hg.), Theologie in der Öffentlichkeit. Beiträge der Kieler Theologischen Hochschultage aus den Jahren 1997 bis 2006, Hamburg 2007, 295–324.

Herms, Eilert, Die weltanschaulich/religiöse Neutralität von Staat und Recht aus sozialethischer Sicht, in: ders., Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008, 170–194.

Herms, Eilert, Kirchen (Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften) und politische Parteien. Zusammenspiel und Arbeitsteilung aus der Sicht der evangelischen Sozialethik, in: ders., Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008, 220–284.

Herms, Eilert, Pluralismus und Positionalität, in: ders., Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008, 317–343.

Herms, Eilert, Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart, Tübingen 2009, 49–71.

Herms, Eilert, Notwendigkeit, Schwierigkeiten und Chancen religiöser Institutionen in komplexen Gesellschaften und besonders im vereinigten Deutschland, in: ders., Kirche in der Gesellschaft, Tübingen 2011, 189–220.

Herms, Eilert, Die staatskirchenrechtliche Stellung der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts aus theologischer Perspektive, in: ders., Kirche in der Gesellschaft, Tübingen 2011, 221–252.

Herms, Eilert, Die christliche Gewissheit als Grund von Toleranz, in: ders., Kirche in der Gesellschaft, Tübingen 2011, 285–312.

Herms, Eilert, Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, 3 Bde., Tübingen 2017.

Hilpert, Konrad, Institutionalisierung bioethischer Reflexion als Schnittstelle von wissenschaftlichem und öffentlichem Diskurs, in: Konrad Hilpert/Dietmar Mieth (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg im Breisgau 2006, 356–379.

Hilpert, Konrad, Die Rolle der Theologie in der Ethik und ihre Implikationen für die Theorie der angewandten Ethik, in: Michael Zichy/Herwig Grimm (Hg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin 2008, 223–248.

Hilpert, Konrad, Religion in den bioethischen Diskursen Deutschlands, in: Friedemann Voigt (Hg.), Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin 2010, 187–214.

Hirscher, Johann Baptist, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Bd. 2, Tübingen 1836.

Hitzler, Ronald/Honer, Arne (Hg.), Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, Opladen 1997.

Höffe, Otfried, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt am Main 1993.

Höhne, Florian, Kinship in Time? Exploring the Relation of Public Theologies and Moltmann's Early Political Theology, in: Heinrich Bedford-Strohm/Florian Höhne/Tobias Reitmeier (Hg.), Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.–25.06.2011, Berlin 2013, 53–70.

Höhne, Florian, Einer und alle. Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche, Leipzig 2015.

Höhne, Florian, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015.

Höhne, Florian/Oorschot, Frederike van (Hg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015.

Holderegger, Adrian u. a. (Hg.), Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen, Freiburg (Schweiz) 2002.

Honecker, Martin, Art. Kirche VIII. Ethisch, TRE 18 (1989), 317–334.

Honecker, Martin, Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin 1990.

Honecker, Martin, Profile – Krisen – Perspektiven. Zur Lage des Protestantismus (BenshH 80), Göttingen 1997.

Hopf, Christel, Qualitative Interviews. Ein Überblick, in: Uwe Flick /Ernst von Kardorff/ Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 349–360.

Huber, Wolfgang, Theologische Probleme der Friedensforschung, EvTh 31 (1971), 559–575.

Huber, Wolfgang, Aufgaben und Grenzen des Staats. Politische Ethik im Anschluss an die 5. Barmer These, in: ders., Folgen christlicher Freiheit, Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983, 95–112.

Huber, Wolfgang, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983 (²1985).

Huber, Wolfgang, Partei nehmen für Gerechtigkeit. Was heißt Öffentlichkeit für die Kirche?, in: ders. (Hg.), Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983, 239–248.

Huber, Wolfgang, Recht im Horizont der Liebe. Eine theologische Skizze, in: Willy Brandt u. a. (Hg.), Ein Richter, ein Bürger, ein Christ. Festschrift für Helmut Simon, Baden-Baden 1987, 1045–1059.

Huber, Wolfgang, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973 (München ²1991).

Huber, Wolfgang, Die Verbindlichkeit der Freiheit. Über das Verhältnis von Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelischen Ethik, ZEE 37 (1993), 70–81.

Huber, Wolfgang, Öffentliche Kirche und plurale Öffentlichkeiten, EvTh 54 (1994), 157–180.

Huber, Wolfgang, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996.

Huber, Wolfgang, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998.

Huber, Wolfgang, Theologie und Kirchenleitung. Vortrag zu Ehren von Eberhard Jüngel am 4. Februar 2005 in der Stiftskirche zu Tübingen, ZThK 102 (2005), 409–418.

Huber, Wolfgang, Wer hofft, kann handeln. Jürgen Moltmann – von der Theologie der Hoffnung zur Ethik der Hoffnung, EvTh 71 (2011), 153–160.

Huber, Wolfgang, Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens. Von der Geburt bis zum Tod, München 2013.

Huber, Wolfgang, Rezension zu Eberhard Schockenhoff, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, ThLZ 139 (2014), 1509–1513.

Huber, Wolfgang, Zur »Systematischen Theologie« von Eilert Herms, ZEE 61 (2017), 288–296.

Hübner, Jürgen / Schubert, Hartwig von (Hg.), Biotechnologie und evangelische Ethik. Die internationale Diskussion, Frankfurt am Main 1992.

Hug Theo u. a., Empirisch forschen. Die Planung und Umsetzung von Projekten im Studium, Konstanz 2015.

Jähnichen, Traugott, »Öffentliches Christentum«. Eine unterschätzte Dimension christlicher Präsenz im Kontext der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, EvTh 75 (2015), 166–178.

Joas, Hans, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

Jüngel, Eberhard, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1999.

Jüngel, Eberhard, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: ders., Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, Bd. 2, Tübingen [3]2002, 290–317.

Junker-Kenny, Maureen, Valuing the Priceless. Christian Convictions in Public Debate as a Critical Resource and as »Delaying Veto« (J. Habermas), SCE 18 (2005), 43–56.

Kahnemann, Daniel, A Perspective on Judgment and Choice. Mapping Bounded Rationality, American Psychologist 58 (2003), 697–720.

Kamann, Matthias, »Professionalisierte Konsensfindung«. Kann Schröder mit dem Nationalen Ethikrat die Intellektuellen auch in der Biopolitik für sich gewinnen?, Die Welt vom 17.05.2001, https://www.welt.de/print-welt/article451480/Professionalisierte-Konsensfindung.html (31.07.2018).

Kaminsky, Carmen, »Angewandte Ethik« zwischen Moralphilosophie und Politik, in: Klaus Peter Rippe (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1999, 143–160.

Kaminsky, Carmen, Moral für die Politik. Eine konzeptionelle Grundlage der angewandten Ethik, Paderborn 2005.

Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg 1965.

Kettner, Matthias, Ethik-Komitees. Ihre Organisationsformen und ihr moralischer Anspruch, EWE 16 (2005), 3–16.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Armut in Deutschland, Gütersloh 2006.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2007.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie in Gesellschaft, Universität und Kirche. Ein Beitrag der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Theologie, Hannover 2009.

Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981.

Kissler, Alexander, Konsensmaschine a. D. Ein Nachruf auf den Nationalen Ethikrat zu Lebzeiten, Süddeutsche Zeitung vom 24.09.2004, 13.

Kissler, Alexander, Im Zweifel für die Forschung. Der Ethikrat soll die Politik bei den Biowissenschaften beraten. Doch wie objektiv ist er?, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 17.02.2008.

Klein, Stephanie, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart 1994.

Klingen, Henning, Gefährdete Öffentlichkeit. Zur Verhältnisbestimmung von Politischer Theologie und medialer Öffentlichkeit, Berlin 2008.

Knoblauch, Hubert, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, Paderborn 2003.

Koch, Lene/Zahle, Henrik, Ethik für das Volk. Dänemarks Ethischer Rat und sein Ort in der Bürgergesellschaft, in: Matthias Kettner (Hg.), Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt am Main 2000, 117–139.

König, Hans-Dieter, Tiefenhermeneutik als Methode kultursoziologischer Forschung, in: Ronald Hitzler/Arne Honer (Hg.), Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, Opladen 1997, 213–241.

König, Hans-Dieter, Tiefenhermeneutik, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 556–569.

Koopman, Nico, Public Theology in (South) Africa. A Trinitarian Approach, IJPTh 1 (2007), 188–209.

Körtner, Ulrich H.J., Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft (ThLZ.F 7), Leipzig 2002.

Körtner, Ulrich H.J., Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen, Göttingen 2010.

Körtner, Ulrich H.J., Mehr Verantwortung, weniger Gesinnung. In der Flüchtlingsfrage weichen die Kirchen wichtigen Fragen aus, Zeitzeichen 17,2 (2016), 8–11, online unter http://zeitzeichen.net/no_cache/geschichte-politik-gesellschaft/kirchen-und-fluechtlingsfrage/?sword_list%5B0%5D=k%C3%B6rtner&sword_list%5B1%5D=fl%C3%BCchtling (31.07.2018).

Kratzert, Lucius, Einblick ohne Überblick, Rezension zu Florian Höhne, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen; Florian Höhne, Einer und alle. Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche; Florian Höhne/Frederike van Oorschot (Hg.), Grundtexte Öffentlicher Theologie, RefPr 47 (2015), 13.

Kreuter, Jens, Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Perspektive, Gütersloh 1997.

Kreutz, Marcus, Rezension zu Silja Vöneky, Recht, Moral und Ethik, socialnet Rezensionen vom 22.03.2011, http://www.socialnet.de/rezensionen/10012.php (31.07.2018).

Kreutzer, Ansgar, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck 2006.

Krieg, Matthias/Zangger-Derron, Gabrielle (Hg.), Die Reformierten. Suchbilder einer Identität, Zürich 2002.

Krippner, Bernd/Pollmann, Arnd, Bioethik-Kommissionen in Deutschland. Ein Überblick, MenschenRechts-Magazin 3 (2004), 239–260.

Kuckartz, Udo, Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten, Wiesbaden 2007.

Kuhn, Thomas, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago [4]2012.

Kühnlein, Michael (Hg.), Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt, Baden-Baden 2016.

Lammers, Stephen/Verhey, Allen (Hg.), Theological Voices in Medical Ethics, Grand Rapids, Mich. 1993.

Lasogga, Mareile u.a. (Hg.), Der Bedeutungswandel christlicher Religion in der Gesellschaft. Herausforderungen für Theologie und Kirche, Hannover 2011.

Lesch, Walter, Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik, Freiburg im Breisgau 2013.

Ley, Friedrich, Ethik und Organisation. Soziologische und theologische Perspektiven auf die Praxis Klinischer Ethik-Komitees, in: Reiner Anselm (Hg.), Ethik als Kommunikation. Zur Praxis Klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive, Göttingen 2008, 17–46.

Lienemann-Perrin, Christine/Lienemann, Wolfgang (Hg.), Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften, Stuttgart 2006.

Lochman, Jan Milič, Wahrheitssuche und Toleranz. Lebenserinnerungen eines ökumenischen Grenzgängers, Zürich 2002.

Løgstrup, Knud E., Die ethische Forderung, Tübingen ³1989.

Lohse, Eduard, Die Verantwortung der Kirche für die theologische Forschung und Ausbildung, in: Eduard Lohse/Trutz Rendtorff, Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie. Eine Ortsbestimmung, München 1974, 42–59.

Lubac, Henri de, Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972.

Lück, Anne-Kathrin, Professionalisierung durch De-Professionalisierung. Wie Theologinnen und Theologen in Klinischen Ethik-Komitees agieren, in: Reiner Anselm (Hg.), Ethik als Kommunikation. Zur Praxis Klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive, Göttingen 2008, 47–70.

Luhmann, Niklas, Paradigm Lost. Die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt am Main 1988.

Lustig, B. Andrew, The Church and the World. Are There Theological Resources for a Common Conversation?, CBioE 13 (2007), 225–244.

Luszki, Margaret B., Interdisciplinary Team Research. Methods and Problems, New York 1958.

Luther, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

Luther, Martin, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 20–38.

Luther, Martin, Von Kaufhandlung und Wucher (1524), WA 15, 293–313.

Luther, Martin, De servo arbitrio (1525), WA 18, 600–787.

Luther, Martin, Predigt am 23. Sonntag nach Trinitatis (15. November 1528), WA 27, 412–419.

MacIntyre, Alasdair, After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame ²1984.

MacIntyre, Alasdair, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt am Main 1995.

Marty, Martin E., Reinhold Niebuhr. Public Theology and the American Experience, JR 54 (1974), 332–359.

Marty, Martin E., Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion, in: Russel E. Richey/Donald G. Jones (Hg.), American Civil Religion, New York 1974, 139–157.

Mathwig, Frank/Stückelberger, Christoph, Grundwerte. Eine theologisch-ethische Orientierung, Zürich 2007.

Matt, Eduard, Darstellung qualitativer Forschung, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 578–587.

Mayring, Philipp, Qualitative Inhaltsanalyse, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 468–475.

McFague, Sallie, Life Abundant. Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril, Minneapolis 2001.

Mckay, Angela, Publicly Accessible Intuitions. »Neutral Reason« and Bioethics, CBioE 13 (2007), 183–197.

Meilaender, Gilbert, Against Consensus. Christians and Public Bioethics, SCE 18 (2005), 75–88.

Merkens, Hans, Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 286–299.

Metz, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.

Meuser, Michael/Nagel, Ulrike, Expert/Inneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion, in: Alexander Bogner u. a. (Hg.), Das Experteninterview – Theorie, Methode, Anwendung, Opladen 2002, 71–95.

Meyer-Wilmes, Hedwig, Ist Öffentlichkeit öffentlich? Kritische Anmerkungen zum Öffentlichkeitsbegriff aus feministisch-theologischer Sicht, in: Edmund Arens/Helmut Hoping (Hg.), Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?, Freiburg im Breisgau 2000, 113–126.

Mieg, Harald A./Näf, Matthias, Experteninterviews, Institut für Mensch-Umwelt-Systeme (HES), Zürich ²2005.

Moltmann, Jürgen, Das Reich Gottes und die Treue zur Erde (Das Gespräch 49), Wuppertal 1963.

Moltmann, Jürgen, Der gekreuzigte Gott, München ⁴1981.

Moltmann, Jürgen, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997.

Moltmann, Jürgen, Political Theology in Germany after Auschwitz, in: William F. Storrar/Andrew R. Morton (Hg.), Public Theology for the 21st Century, London 2004, 37–43.

Moltmann, Jürgen, Sein Name ist »Gerechtigkeit«. Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, Gütersloh 2008.

Moltmann, Jürgen, Theologie mit Dietrich Bonhoeffer, in: John W. de Gruchy u. a. (Hg.), Dietrich Bonhoeffers Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?/

Dietrich Bonhoeffer's Theology Today. A Way between Fundamentalism and Secularism?, Gütersloh 2009, 17–31.

Moltmann, Jürgen, Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010.

Moltmann, Jürgen, Wer ist Christus für uns heute?, Gütersloh 2012.

Moltmann, Jürgen, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Werke, Bd. 1, Gütersloh 2016.

Moreno, Jonathan, Deciding Together. Bioethics and Moral Consensus, New York 1995.

Morton, Andrew R., Duncan Forrester. A Public Theologian, in: William F. Storrar/Andrew R. Morton (Hg.), Public Theology for the 21st Century, London 2004, 25–36.

Müller, Denis, Begleitung und Widerspruch. Die neue Rolle der Theologen und Theologinnen in den Ethikkommissionen, ZEE 45 (2001), 285–301.

Musil, Robert, Der Mann ohne Eigenschaften, Reinbek bei Hamburg 1978.

Nassehi, Armin/Saake, Irmhild/Mayr, Katharina, Healthcare Ethics Comitees without Function? Locations and Forms of Ethical Speech in a »Society of Presents«, in: Barbara Katz Rothman/Elizabeth Armstrong/Rebecca Tiger (Hg.), Bioethical Issues, Sociological Perspectives (Advances in Medical Sociology 9), Oxford 2008, 131–158.

Nida-Rümelin, Julian, Zur Rolle ethischer Expertise in Projekten der Technikfolgenabschätzung, in: Klaus Peter Rippe (Hg.), Angewandte Ethik in einer pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1999, 245–266.

Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch, Stuttgart ²2005.

Nida-Rümelin, Julian, Theoretische und angewandte Ethik. Paradigmen, Begründungen, Bereiche, in: ders. (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch, Stuttgart ²2005, 3–85.

Nida-Rümelin, Julian, Moralische Urteilsbildung und die Theorie der »Angewandten Ethik«, in: Michael Zichy/Herwig Grimm (Hg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin 2008, 17–46.

Nüssel, Friederike, Evangelische Theologie in öffentlichen Diskursen. Beobachtungen und grundsätzliche Überlegungen, in: Jens Schröter (Hg.), Die Rolle der Theologie in Universität, Gesellschaft und Kirche. Beiträge des Symposiums der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 17. bis 19. September 2010 an der Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag, Leipzig 2012, 71–84.

Orr, Robert D., The Role of Christian Belief in Public Policy, CBioE 13 (2007), 199–209.

Pannenberg, Wolfhart, Thesen zur Theologie der Kirche, München 1970.

Pannenberg, Wolfhart, Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971.

Pannenberg, Wolfhart, Die Kirchen und die entstehende Einheit Europas (1994), in: ders., Beiträge zur Ethik, Göttingen 2004, 221–235.

Papier, Hans-Jürgen, Reform an Haupt und Gliedern. Eine Rede gegen die Selbstentmachtung des Parlamentes, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31.01.2003, 8.

Parsons, Talcott/Platt, Gerald M., The American University, Cambridge, Mass. 1973.

Pauer-Studer, Herline, Öffentliche Vernunft und Medizinethik, in: Klaus Peter Rippe (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1999, 371–384.

Pfister, Hans-Rüdiger, The Multiplicity of Emotions. A Framework of Emotional Functions in Decision Making, Judgment and Decision Making 3 (2008), 5–17.

Pinter, Iris, Einflüsse der christlichen Bioethik auf die deutsche Humangenetik-Debatte (Forum Religion & Sozialkultur B17), Münster 2003.

Pirner, Manfred L., Re-präsentation und Übersetzung als zentrale Aufgaben einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik, EvTh 75 (2015), 446–458.

Plaul, Constantin, Prophet oder Pastor? Zum Selbstverständnis von Theologen in Klinischen Ethik-Komitees, in: Reiner Anselm (Hg.), Ethik als Kommunikation. Zur Praxis Klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive, Göttingen 2008, 71–86.

Plessner, Helmuth, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), Gesammelte Schriften, Bd. 4, hg. von Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1981.

Plessner, Helmuth, Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7: Ausdruck und menschliche Natur, hg. von Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1982, 201–387.

Plüss, David u. a., Empirische Forschung als Herausforderung für Theologie und Kirche, in: Manfred Bruhn/Albrecht Grözinger (Hg.), Kirche und Marktorientierung. Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie, Freiburg (Schweiz) 2000, 13–32.

Plüss, David/Schenker, Dominik, Welche Seelsorge hätten Sie denn gerne? Oder: Was willst du, dass ich für dich tun soll? (Lk 18,41). Ergebnisse einer Patientinnen- und Patientenbefragung im Kantonsspital Basel, PrTh 37 (2002), 22–33.

Porz, Rouven, Zwischen Entscheidung und Entfremdung. Patientenperspektiven in der Gendiagnostik und Albert Camus' Konzepte zum Absurden. Eine empirisch-ethische Interviewstudie, Paderborn 2008.

Porz, Rouven u. a. (Hg.), Gekauftes Gewissen? Zur Rolle der Bioethik in Institutionen, Paderborn 2007.

Posner, Richard A., The Problematics of Moral and Legal Theory, Cambridge, Mass. 1999.

Prüller-Jagenteufel, Gunter/Schliesser, Christine/Wüstenberg; Ralf K. (Hg.), Beichte neu entdecken. Ein Kompendium für die Praxis, Göttingen 2016.

Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika, Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, Berlin 2009.

Quante, Michael, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt 2003.

Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg im Breisgau [35]2008.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1970.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift, Gütersloh 2007.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Unternehmerisches Handeln in Evangelischer Perspektive, Gütersloh 2008.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz, Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderung und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung, Gütersloh 1990.

Rawls, John, Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 1998 (engl. Original: Political Liberalism, New York 1993).

Rawls, John, The Idea of Public Reason Revisited, in: ders., Collected Papers, hg. von Samuel R. Freeman, Cambridge, Mass. 1999, 573–615.

Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn (Hg.), Unterwegs ins 21. Jahrhundert. Die Kirche als offene Such- und Weggemeinschaft. Ein Bericht des Synodalrates »über Leben, Tätigkeit und Probleme der Kirchgemeinden, der kirchlichen Bezirke und der Kirche« (KO Art. 174 Abs. 3), Bern 2003.

Rehmann-Sutter, Erfolg und Adressierungsstruktur bei ethischer Politikberatung, in: Rouven Porz u.a. (Hg.), Gekauftes Gewissen? Zur Rolle der Bioethik in Institutionen, Paderborn 2007, 137–157.

Reinhardt, Volker, Geschichte der Schweiz, München ²2007.

Rendtorff, Trutz, Überlieferungsgeschichte des Christentums. Ein theologisches Programm (1965), in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 13–40.

Rendtorff, Trutz, Demokratieunfähigkeit des Protestantismus? Über die Renaissance eines alten Problems, ZEE 27 (1983), 253–256.

Rendtorff, Trutz, Protestantismus zwischen Kirche und Christentum. Die Bedeutung protestantischer Traditionen für die Entstehung der Bundesrepublik Deutschland, in: Werner Conze/Mario R. Lepsius (Hg.), Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Beiträge zum Kontinuitätsproblem, Stuttgart 1983, 410–440.

Rendtorff, Trutz, »Civil Religion«. Religionstheoretische Voraussetzungen und aktuelle Verwendungsmöglichkeiten der Erklärungsleistung des Begriffs »Civil Religion«, epd-Dokumentation 35 (1987), 1–10.

Rendtorff, Trutz, Die Autorität der Freiheit. Die Stellung des Protestantismus zu Staat und Demokratie, Aus Politik und Zeitgeschichte B46/47 (1987), 21–31 (wieder in: ders., Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart 1991, 81–100).

Rendtorff, Trutz, Die gute Regel als Weg guten Lebens. Bemerkungen zu einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse, ZEE 33 (1989), 98–108.

Rendtorff, Trutz, Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart 1991.

Rendtorff, Trutz, Gedanken zur politischen Kultur, in: ders., Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart 1991, 59–66.

Rendtorff, Trutz, Religiöser Konflikt und politischer Rechtsfrieden. Zur Bedeutung des Westfälischen Frieden von 1648 in der Perspektive des Christentums, in: Klaus Garber u. a. (Hg.), Erfahrung und Deutung von Krieg und Frieden. Religion – Geschlechter – Natur und Kultur, München 2001, 247–260.

Rendtorff, Trutz, Die Autorität der Freiheit. Theologische Beobachtungen zur öffentlichen Rolle der Evangelischen Kirche in Deutschland, ZThK 101 (2004), 379–396.

Rendtorff, Trutz, Religionsfreiheit – Krise des Christentums? Zum grundrechtlichen Status der Menschenrechte in christentumstheoretischer Perspektive, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009, 207–225.

Rendtorff, Trutz, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, hg. von Reiner Anselm/ Stephan Schleissing, Tübingen [3]2011.

Renn, Joachim, Einleitung. Übersetzen, Verstehen, Erklären. Soziales und sozialwissenschaftliches Übersetzen zwischen Erkennen und Anerkennen, in: Joachim Renn/ Jürgen Straub/ Shingo Shimada (Hg.), Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration, Frankfurt am Main 2002, 13–35.

Reuter, Hans-Richard, Grundlagen und Methoden der Ethik, in: Wolfgang Huber/ Torsten Meireis/ Hans-Richard Reuter (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 9–123.

Riklin, Alois (Hg.), Handbuch politisches System der Schweiz, Bd. 1, Bern 1983.

Rippe, Klaus Peter (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1999.

Rippe, Klaus Peter, Ethikkommissionen als Expertengremien?, in: ders. (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1999, 359–370.

Rippe, Klaus Peter, Ethikkommissionen in der deliberativen Demokratie, in: Matthias Kettner (Hg.), Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt am Main 2000, 140–164.

Roellecke, Gerd, Stoßdämpfer der Politik, EWE 16 (2005), 56–57.

Rorty, Richard, Religion in the Public Square. A Reconsideration, JRE 31 (2003), 141–149.

Rössler, Dietrich, Die Vernunft der Religion, München 1976.

Rössler, Dietrich, Grundriss der praktischen Theologie, Berlin [2]1994.

Rotteck, Carl von/ Welcker, Carl Theodor, Staats-Lexicon, Bd. 10, Altona [2]1848.

Saake, Irmhild/ Kunz, Dominik, Von Kommunikation über Ethik zu »ethischer Sensibilisierung«. Symmetrisierungsprozesse in diskursiven Verfahren, ZfS 35 (2006), 41–56.

Sabatier, Paul A., Advocacy-Koalitionen, Policy-Wandel und Policy-Lernen. Eine Alternative zur Phasenheuristik, in: Adrienne Héritier (Hg.), Policy-Analyse. Kritik und Neuorientierung (Politische Vierteljahresschrift 24), Opladen 1993, 116–144.

Salvatore, Armando, The Public Sphere. Liberal Modernity, Catholicism, Islam, Houndmills 2010.

Sass, Hans-Martin, Ethik-Kommissionen und andere Beratungsformen in den USA, in: Richard Toellner (Hg.), Die Ethik-Kommission in der Medizin. Problemgeschichte, Aufgabenstellung, Arbeitsweise, Rechtsstellung und Organisationsformen medizinischer Ethik-Kommissionen (Medizin-Ethik. Jahrbuch des Arbeitskreises Medizinischer Ethik-Kommissionen in der Bundesrepublik Deutschland 1), Stuttgart 1990, 121–139.

Schäuble, Wolfgang, Das Reformationsjubiläum 2017 und die Politik in Deutschland und Europa, PTh 105 (2016), 44–53.

Schelsky, Helmut, Ortsbestimmung der deutschen Soziologie, Düsseldorf 1959.

Schlag, Thomas, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich 2012.

Schlag, Thomas, Reformierte Kirche im helvetischen Kulturkontext. Deutsch-Schweizerische und deutschschweizerische Perspektiven, in: Birgit Weyel/Peter Bubmann (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig 2014, 80–93.

Schleiermacher, Friedrich D. E., Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/30), hg. von Dirk Schmid, Berlin 2002.

Schliesser, Christine, Everyone Who Acts Responsibly Becomes Guilty. Bonhoeffer's Concept of Accepting Guilt. Reconstruction and Critical Assessment, Neukirchen-Vluyn 2006.

Schliesser, Christine, »The first theological-ethical doctrine of basic human rights developed by a twentieth-century German Protestant theologian«. Dietrich Bonhoeffer and Human Rights, in: Kirsten Busch Nielsen/Ralf K. Wüstenberg/Jens Zimmermann (Hg.), A Spoke in the Wheel. Reconsidering the Political in the Theology of Dietrich Bonhoeffer, Gütersloh 2014, 369–384.

Schliesser, Christine, Bauch zu vermieten. Leihmutterschaft aus theologisch-ethischer Perspektive, Schweizerische Ärztezeitung/Bulletin des Médecins Suisse/Bollettino dei Medici Svizzeri 45 (2016), 1578–1580.

Schliesser, Christine, Dietrich Bonhoeffer – ein ›Öffentlicher Theologe‹?, EvTh 78 (2018), 180–192.

Schlink, Edmund, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983.

Schluchter, Wolfgang, Gesellschaft und Kultur. Überlegungen zu einer Theorie institutioneller Differenzierung, in: ders. (Hg.), Verhalten, Handeln und System. Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1980, 106–149.

Schmid, Heinrich, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, hg. von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh [10]1983.

Schmidt, Christiane, Analyse von Leitfadeninterviews, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 447–454.

Schmidt, Thomas M., Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft, ZEE 45 (2001), 248–261.

Schmitz, Hermann, Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 1993, 33–56.

Schockenhoff, Eberhard, Das Autonomieverständnis Kants und seine Bedeutung für die katholische Moraltheologie, in: Franz Furger (Hg.), Ethische Theorie praktisch. Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialethischer Entfaltung, Münster 1991, 66–83.

Schockenhoff, Eberhard, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss, Mainz 1993.

Schockenhoff, Eberhard, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996.

Schockenhoff, Eberhard, Christliches Ethos und staatliches Recht, in: Hans-Jörg Albrecht u.a. (Hg.), Wechselwirkungen, Freiburg im Breisgau 2001, 43–60.

Schockenhoff, Eberhard, Plattform gesellschaftlichen Dialogs. Braucht es Bischöfe und Theologen im Nationalen Ethikrat?, HerKorr 59 (2005), 403–406.

Schockenhoff, Eberhard, Kritische Zeitgenossenschaft, Freiburger Texte 57 (2007), 26–46.

Schockenhoff, Eberhard, Theologie der Freiheit, Freiburg im Breisgau 2007.

Schockenhoff, Eberhard, Der Anspruch des Wortes Gottes und das Recht zum eigenen Standpunkt. Der Weg der protestantischen Ethik aus der Sicht katholischer Theologie, ZEE 52 (2008), 55–66.

Schockenhoff, Eberhard, Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik?, HerKorr 62 (2008), 236–241.

Schockenhoff, Eberhard, Biopolitik im Ethikrat. Zur Arbeit des Nationalen Ethikrats (2001–2007) und des Deutschen Ethikrats (ab 2008), in: Manfred Spieker (Hg.), Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie, Paderborn 2009, 87–103.

Schockenhoff, Eberhard, Menschenwürde, Biopolitik und Kultur. Der Beitrag des Glaubens zum ethischen Diskurs der Gesellschaft, in: Thomas Böhm (Hg.), Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?, Freiburg im Breisgau 2009, 289–316.

Schockenhoff, Eberhard, Neue Standortbestimmungen in der Ökumene? Die Suche nach konfessionellen Differenzmerkmalen in der Ethik, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009, 249–269.

Schockenhoff, Eberhard, »Positionen argumentativ darlegen«. Ein Gespräch über Ethik-Gremien mit dem Moraltheologen Eberhard Schockenhoff, HerKorr 65 (2011), 285–289.

Schockenhoff, Eberhard, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg im Breisgau [2]2013.

Schockenhoff, Eberhard, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg im Breisgau [2]2014.

Schorn-Schütte, Luise, Glaube und weltliche Obrigkeit bei Luther und im Luthertum, in: Manfred Walther (Hg.), Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes, Baden-Baden 2004, 87–103.

Schröder, Bernd, Öffentliche Religionspädagogik. Perspektiven einer theologischen Disziplin, ZThK 110 (2013), 109–132.

Schröer, Norbert (Hg.), Interpretative Sozialforschung. Auf dem Weg zu einer hermeneutischen Wissenssoziologie, Opladen 1994.

Schulz, Walter, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972.

Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (Hg.), Grundwerte aus evangelischer Sicht (SEK Position 7), Bern 2007.

Schwöbel, Christoph, Arbeit am Orientierungswissen. Theologie im Haus der Wissenschaften, in: Philipp David (Hg.), Theologie in der Öffentlichkeit. Beiträge der Kieler Theologischen Hochschultage aus den Jahren 1997 bis 2006, Hamburg 2007, 27–51.

Schwöbel, Christoph, Wissenschaftliche Theologie. Ausbildung für die Praxis der Kirche an staatlichen Universitäten im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in: Stefan Alkier/Hans-Günter Heimbrock (Hg.), Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung, Göttingen 2011, 56–92.

Siep, Ludwig, Ethik-Kommissionen – Ethik Experten?, in: Johann S. Ach/Kurt Bayertz (Hg.), Grundkurs Ethik, Bd. 1: Grundlagen, Paderborn 2008, 181–191.

Singer, Peter, »Ein Embryo hat kein Recht auf Leben«, Neue Zürcher Zeitung vom 24.05. 2015, http://www.nzz.ch/nzzas/nzz-am-sonntag/philosoph-peter-singer-ein-embryo-hat-kein-recht-auf-leben-1.18547574 (31.07.2018).

Smit, Dirk J., Notions of the Public and Doing Theology, IJPTh 1 (2007), 431–454.

Smit, Dirk J., The Paradigm of Public Theology. Origins and Development, in: Heinrich Bedford-Strohm/Florian Höhne/Tobias Reitmeier (Hg.), Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference, 23.–25.06.2011, Münster 2013, 11–23.

Sommer, Regina, Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung, Stuttgart 1998.

Stackhouse, Max L., Public Theology and Political Economy. Christian Stewardship in Modern Society, Grand Rapids, Mich. 1987.

Stahl, Friedrich Julius, Philosophie des Rechts, Bd. 2/1, Berlin [5]1878.

Steinke, Ines, Gütekriterien qualitativer Forschung, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2000, 319–331.

Sternberger, Dolf, Verfassungspatriotismus (1979), in: ders., Schriften, Bd. 10, Frankfurt am Main 1990, 13–31.

Storrar, William F., Where the Local and the Global Meet. Duncan Forrester's Global Public Theology and Scottish Political Context, in: William F. Storrar/Andrew R. Morton (Hg.), Public Theology for the 21st Century, London 2004, 405–430.

Storrar, William F., A Kairos Moment for Public Theology, IJPTh 1 (2007), 5–25.

Storrar, William F., The Naming of Parts. Doing Public Theology in a Global Era, IJPTh 5 (2011), 23–43.

Storrar, William F./Morton, Andrew R. (Hg.), Public Theology for the 21st Century, London 2004.

Stout, Jeffrey, Democracy and Tradition, Princeton 2005.

Stout, Jeffrey, Religious Reasons in Political Argument, in: ders., Democracy and Tradition, Princeton 2005, 63–91.

Strauss, Anselm/Corbin, Juliet, Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory, Thousand Oaks, Calif. 1998.

Stückelberger, Christoph, Interdependenz zwischen schweizerischer Konkordanzdemokratie und schweizerischer protestantischer Ekklesiologie im 20. Jahrhundert – und im 21.?, in: Albrecht Grözinger/Georg Pfleiderer/Georg Vischer (Hg.), Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit, Zürich 2003, 291–310.

Thiemann, Ronald F., Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy, Washington, D.C. 1996.

Tietz, Christiane, ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen, EvTh 72 (2012), 86–100.

Tödt, Heinz-Eduard, Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? Ein kritischer Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft, ZEE 5 (1961), 211–241.

Tödt, Heinz-Eduard, Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, ZEE 21 (1977), 81–93.

Tracy, David, Theology as Public Discourse, CCen 92 (1975), 280–284.

Tracy, David, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, London 1981.

Trillhaas, Wolfgang, Ethik, Berlin [3]1970.

Troeltsch, Ernst, Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlass von Herrmanns Ethik (1902), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen [2]1922, 552–672.

Troeltsch, Ernst, Was heißt »Wesen des Christentums«? (1903), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen [2]1922, 386–451.

Troeltsch, Ernst, Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Heidelberg 1906.

Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.

Vögele, Wolfgang, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994.

Vögele, Wolfgang, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000.

Vögele, Wolfgang, Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft, in: Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 184–199.

Voigt, Friedemann (Hg.), Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin 2010.

Vöneky, Silja, Recht, Moral und Ethik, Tübingen 2010.

Walzer, Michael, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992.

Ware, Vicki-Ann/Ware, Anthony/Clarke, Metthew, Domains of Faith Impact. How »Faith« Is Perceived to Shape Faith-Based International Development Organisations, Development in Practice 26 (2016), 321–333.

Warnock, Mary, Public Policy in Bioethics and Inviolable Principles, SCE 18 (2005), 33–41.

Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. 1, Tübingen [5]1976.

Weber-Hassemer, Kristiane, Politische Entscheidung und Politikberatung in der »konsensualen Demokratie« am Beispiel des Nationalen Ethikrates, in: Kirsten Mensch/ Jan. C. Schmidt (Hg.), Technik und Demokratie. Zwischen Expertokratie, Parlament und Bürgerbeteiligung, Opladen 2003, 77–88.

Weinrich, Michael, Theologie und Biographie. Zum Verhältnis von Lehre und Leben, Wuppertal 1999.

Welker, Michael, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn [2]2012.

Welker, Michael, Global Public Theology and Christology, in: Heinrich Bedford-Strohm/Florian Höhne/Tobias Reitmeier (Hg.), Contextuality and Intercontextuality. Proceedings from the Bamberg Conference 23.–25.06.2011, Münster 2013, 281–290.

Wendland, Heinz-Dietrich, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1956.

Willemse Isabel u. a., Ergebnisbericht zur James-Studie 2012, https://www.zhaw.ch/storage/psychologie/upload/forschung/medienpsychologie/james/2012/Ergebnisbericht_JAMES_2012.pdf (31.07.2018).

Willigenburg, Theo van, Soll ethische Fachberatung »moralisch neutral« sein?, in: Klaus Peter Rippe (Hg.), Angewandte Ethik in einer pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1999, 285–305.

Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, London 1922.

Wölber, Hans-Otto, Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen 1959.

Wolff, Christian, Grundsätze des Natur- und Völkerrechts (1754), Gesammelte Werke, Bd. 1/19, Hildesheim 1980.

Wolterstorff, Nicholas, The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues, in: Robert Audi/Nicholas Wolterstorff, Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate, Lanham, Md. 1997, 67–120.

Wüstenberg, Ralf, Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland, Gütersloh 2004.

Wüstenberg, Ralf, Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, Leipzig 2006.

Zehner, Joachim, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht, Gütersloh 1998.

Zichy, Michael/Grimm, Herwig (Hg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin 2008.

Zotti, Stefan D., Theologische Ethik in Ethikkommissionen. Politikberatende Ethikkommissionen als Bewährungsfeld theologischer Ethik, Marburg 2006.

Zürner, Christian, Hermeneutische Perspektiven öffentlicher Theologie. Überlegungen zur Erweiterung ihres pragmatischen Profils, EvTh 75 (2015), 107–119.

Sachregister